MARTIN P:N NILSSON

DEN GREKISKA RELIGIONENS HISTORIA

DEN GREKISKA RELIGIONENS HISTORIA

OLAUS PETRI FÖRELÄSNINGAR HÅLLNA VID UPPSALA UNIVERSITET

AV

MARTIN P:N NILSSON
Professor vid universitetet i Lund

STOCKHOLM 1921
SVENSKA KYRKANS DIAKONISTYRELSES BOKFÖRLAG

STOCKHOLM 1921
SKANDINAVISKA TRYCKCENTRALEN

I. Den kretisk-mykenska religionen och dess fortlevande i den grekiska.

Huvudriktningarna inom den grekiska religionsforskningen på den sista tiden påminna om tillvägagångssättet i den arkeologiska vetenskapens ungdom. Antingen lät man uppmärksamheten stanna vid ruinerna och inskriftsstenarna på ytan eller slog man otåligt igenom de mellanliggande skikten för att nå ned till de älsta och ursprungligaste vittnesbörden om mänskligt liv. På liknande sätt har religionsforskningen med förkärlek antingen sysslat med den antika religionens ruiner i den stora religiösa krisen vid antikens slut eller har den sökt blottlägga den primitiva grundval, ur vilken även den grekiska religionen vuxit upp. Det kan ej bestridas, att man med viss rätt klagat över att den grekiska religionen under folkets och kulturens blomstringstid blivit skjuten åt sidan. Och då man söker tränga ned till de djupaste och primitivaste skikten, glömmer man allt för lätt, att ett folk med en högt och rikt utvecklad kultur före grekerna bott i Grekland.

Greklands bronsålder har i förunderlig friskhet och prakt stått upp ur jordens skyddande hölje, som dolt den i över tre årtusenden. Bronsålderskulturens hemland var Kreta, men den har drivit yppiga skott även på fastlandet, särskilt i östra Grekland. Det står numera fast, att det folk, som skapat denna kultur, icke var av grekisk eller överhuvud arisk ras. Ett religionsskifte har således en gång i förhistorisk tid ägt rum i Grekland, och den första betingelsen för en uppfattning av den grekiska religionens historia är att söka klargöra, vad detta religionsskifte inneburit. Vi måste sålunda först göra oss en bild av bronsålderns religion, den kretisk-mykenska religionen[1].

Medel saknas icke. Av de rika fynden ha ett stort antal tydlig religiös innebörd. Men den kretisk-mykenska religionen är en bilderbok utan text. Om vi vilja tvinga bilderna att tala, är det närmast till hands liggande medlet analogier från andra religioner. Då folkets rastillhörighet är obekant, har strängt taget ingen av världens religioner större anspråk än den andra att leverera texten, men det ligger i förhållandenas natur, att man först sökt den hos de kringboende folken. Så länge som rasskillnaden ännu ej stod fast, opererade man friskt med den grekiska religionens gestalter; därvid iakttages numera tillbörlig försiktighet. Innan vi åberopa det historiska sammanhanget, måste vi först veta, vad den kretisk-mykenska religionen i och för sig var. Andra ha rik-

tat sina blickar mot de gamla kulturländerna i östern, den semitiska världen och Egypten. Spår av semitiskt och babyloniskt inflytande på den kretisk-mykenska kulturen äro vaga och föga gripbara. Helt annorlunda påtaglig är Egyptens inverkan. Livliga förbindelser mellan Kreta och Egypten låta påvisa sig, den kretiska konsten har ibland arbetat efter egyptiska förebilder, den har t. o. m. upptagit ett par element av den egyptiska kulten (sistrum och ankh), men därmed är långt ifrån bevisat, att det egyptiska inflytandet är grundläggande för kult och religion. Snarare har man rätt att tro på den kretisk-mykenska religionens självständighet och originalitet, liksom den kretisk-mykenska konsten är självständig och originell och, även när den följer egyptiska förebilder, ingjuter sin egen anda i dem.

Vida större vikt tillmäter man numera förbindelserna med mindre Asiens religioner. Ty det finns språkliga indicier, som tyda på att den förgrekiska befolkningen i Grekland och urbefolkningen i Mindre Asien tillhört samma ras. Men dessa indicier gälla det främre Mindre Asien. Hetiternas ställning i fråga om ras och språk är ännu icke slutgiltigt klarlagd, och innan detta skett, torde de jämförelser, som ofta göras med deras religion, böra behandlas med varsamhet.

I första hand är det nödvändigt att ur fynden själva, så vitt som möjligt utan att använda främmande analogier för förklaringen, draga upp en bild av den kretisk-mykenska religionen. Först

sedan denna grundval är lagd, kan man våga gå vidare. Men därvid får man ej glömma, att minnesmärkena äro av två olika slag med olikartat värde för vår uppfattning av religionen. Det ena slaget utgöres av verkliga kultföremål och kultidol, det andra av bildliga framställningar av kultscener. I de senare spelar konstnärens skapande fantasi in, och särskilt gäller detta gudarna. De framställas så, som fantasiens öga skådar dem, sällan i den form, som deras kultbild ägde; ja, det är tänkbart, att kulten ej kände någon bild, ehuru konstnären framställt uppenbarelsen av en gud. Det torde därför vara skäl att börja med att betrakta den kretisk-mykenska religionen icke i de bilder, som den skapande fantasien tecknat, utan i de säkra resterna av kulten.

Liksom många andra neolitiska folk bodde Kretas älsta bebyggare i grottor. När grottorna övergåvos för bättre bostäder, fortforo de att användas som begravningsplatser och kultorter. Häri visar sig denna religiösa konservatism, av vilken man även eljes har spår i den minoiska religionen, i de grovt tillknådade klockformiga idolen, som dyrkades på en tid, då konsten lämnat dessa primitiva bilder långt bakom sig, i den skinnkjortel, som H. Triada sarkofagen och gemmer låta officianterna bära vid kulthandlingar. På Ida finnas två kultgrottor, vid Kamares och vid Patso — den berömda ideiska Zeusgrottan på Idas topp har däremot blott lämnat fynd från eftermykensk tid —; särskilt rika äro fynden från grottan vid Psychro i östra

Kreta, som dock icke är den dikteiska grottan utan den grotta vid Lyktos, dit Hesiodos låter Rhea föra det nyfödda Zeusbarnet[2]. En betydande kultgrotta finnes i närheten av Knossos och i dess hamnstad Amnisos Eileithyias grotta. Därtill träda kultorter under öppen himmel vid Petsofa vid östkusten, som lämnat talrika fynd, och på toppen av berget Juktas nära Knossos, där även en mindre grotta finnes.

Fynden lämna ingen upplysning om kultens art eller om vilken gud som dyrkats på dessa ställen, detta är däremot fallet med de talrika fynden av kultföremål i hus och palats. I Gurnia[3] och i det s. k. dubbelyxkapellet i Knossos[4] befunno de sig ännu på sina gamla platser. Fynden äro så talrika, att man torde kunna antaga, att varje palats och åtminstone varje betydande hus haft sin kult, men kultrummen äro mycket små. Till inventarierna höra offerskålar, s. k. heliga horn och klockformiga idol. Idolet i Gurnia var omlindat av en orm och åtskilliga fragment av dylika idol med ormar ha påträffats på andra ställen. Ormgudinnan är den påtagligaste av de minoiska gudabilderna. I två stenkistor under golvet av ett rum i palatset i Knossos hade man packat ned inventarierna från ett huskapell, bland dem en ormgudinna i fajans, en annan statyett av en kvinna med ormar i händerna, förmodligen en prästinna, och dräktmodeller, med vilka man försett gudinnans garderob[5]. Det mest uppseendeväckande enstaka fyndet är en elfenbensstatyett (nu i Boston)

av ormgudinnan; kjolens bårder och ormarna äro av guld[6].

Ormen är ett själadjur, menar man, således ha vi här en gudinna som härskar över underjorden liksom Persefone. Oförklarligt är, varför underjordsgudinnan fått sin plats just i huskulten. Men ormen är inte alltid de dödas representant, både antik och germansk folktro känner ormen som husets beskyddare, som medför tomtebolycka, och det finns ingen anledning att bedöma den minoiska husgudinnan med ormarna annorlunda.

Klockformiga idol ha endast vid ett tillfälle påträffats bland gravgods, men i detta fall var ett rum i ett gammalt hus använt för begravningen, så att det ej är alldeles otvivelaktigt, att detta idol var en gravgåva. Övriga idol äro — bortsett från votividolen — funna i gravar eller äro enstaka fynd. Det förra gäller om de nakna kvinnoidol, vilka ofta betraktas som bilder av en gudinna och sammanställas med den orientaliska fruktbarhetsgudinnan, och om de bekanta mykenska idolen. Gudabilder pläga i allmänhet icke nedläggas i gravar, ehuru de bägge guldblecken från IV schaktgraven i Mykene, som framställa en naken kvinna med fåglar, otvivelaktigt äro exempel därpå. Det ligger närmast att tolka dessa kvinnobilder på samma sätt som djurbilder och annat gravgods; de skola tjäna den döde i den andra världen. För föreställningen om gudarna kan man ej draga några slutsatser av dem.

Bland de föremål, som påträffas på de ovan-

nämnda kultorterna, framträda särskilt de s. k. heliga hornen och dubbelyxan. Ännu oftare förekomma de på bildliga framställningar. De heliga hornen äro två något utåtböjda horn, förenade av ett avlångt tvärstycke. Deras ursprung är ovisst. Man har jämfört dem med altarets horn i den semitiska kulten. De förekomma ofta på altaren men ställas som ett löst stycke på dem. Man har ansett, att de äro en förkortad och stiliserad efterbildning av bukraniet, men även detta är osäkert. Säkert är, att hornen äro konsekrationsplatsen; de heliga föremålen ställas mellan dem.

Dubbelyxan är den minoiska religionens symbol, lika karakteristisk och allestädesnärvarande som korset i kristendomen och halvmånen i islam. Talrika exemplar ha funnits, som ej kunnat tjäna något praktiskt utan endast sakralt bruk, rikt ornerade dubbelyxor av tunnt bronsbleck, miniatyryxor av olika material; mycket ofta förekommer den på vaser och gemmer och inhuggen i stenarna i det knossiska palatsets väggar och pelare. Lika litet som varje kors har kultisk betydelse, lika liten rätt har man att antaga det om varje bild av dubbelyxan. Dess mening är att ställa byggnaden eller föremålet under ett högre skydd eller skydda för vanhelgd, som korset målat på en vägg i det moderna Italien ofta gör.

Det finns ett kariskt ord, *labrys*, som betyder dubbelyxa. I Labranda i Karien dyrkades i historisk tid Zeus Labrandeus, guden med dubbelyxan. Eftersom den ursprungliga befolkningen på

Kreta och i Karien säkerligen varit besläktad, ligger antagandet nära till hands, att guden med dubbelyxan också varit dyrkad på Kreta. Hans art bestämmes närmare genom jämförelse med den hetitiske himmelsguden Teschub, som avbildas med dubbelyxan och blixten. Dubbelyxan är således liksom Tors hammare åskviggen. Men innan vi taga denna allmänt omfattade åskådning för god, måste vi pröva det inhemska materialet.

Dubbelyxan förekommer ofta i kultscener. Viktigast äro framställningarna på sarkofagen från H. Triada[7]. På den ena sidan stå två dubbelyxor på höga, med grönt omlindade pelare. På varje dubbelyxa sitter en fågel. Under den försiggår offret — ett offer till gudarna, ej till en död. Det ligger onekligen nära till hands, att i dubbelyxorna se kultobjekten, fetischer, gudens symboler, eller hur man vill benämna dem. Säkert är det icke, ty på den ena sidan står också gudens gestalt framför sin helgedom. Några sigillavtryck visa dubbelyxan i händerna på kulttjänare[8] och gjutformen från Palaikastro en kvinna, som i de båda lyfta händerna håller upp dubbelyxor[9]. Hon kan vara en gudinna men hon kan också vara en prästinna. Dubbelyxan förekommer således aldrig i händerna på någon manlig gud, och detta är mycket märkvärdigt, om den föreställer åskviggen, ty blixtguden plägar alltid vara en man. Under dessa förhållanden måste även möjligheten av andra förklaringar övervägas.

Dubbelyxan avbildas ibland mellan de heliga

hornen, men det vanliga antagandet, att den lilla dubbelyxa, som fanns i det s. k. Dubbelyxkapellet i det knossiska palatset, stått emellan de heliga hornen, är obevisligt. Ännu oftare förekommer den mellan hornen på bukraniet. Bukraniet är offerdjurets skalle, som förblev på offerplatsen som minne av offret och i den grekiska konsten blivit ett välbekant dekorationsmotiv. Förbindelsen erinrar om att dubbelyxan kan vara offeryxan, med vilken djuret dödades liksom i senare tid. Det kan tänkas, att det viktigaste offerredskapet fått en stegrad kultisk betydelse. Så har det t. ex. gått med den dubbelyxa, med vilken tenedierna dödade offret åt Dionysos; de satte den på sina mynt som stadens vapen. På den vägen kan den ha blivit kultsymbol, ja kultobjekt.

Både beträffande dubbelyxan och de heliga hornen visar sig ett framträdande drag i den minoiska konsten. Sedan ett motiv blivit vanligt, griper det omkring sig och användes i stor utsträckning utan någon djupare mening. Därför kan man ej vara säker på att alla de föremål och byggnadsdelar, som äro smyckade med dubbelyxans bild, ha sakral betydelse, ej heller att alla de byggnader, som bära de heliga hornen, verkligen äro tempel. Men att åtskilliga av dem äro tempel och altare göres tydligt nog av de tillbedjande, som stå framför dem; på gemmer kan man ej alltid säkert skilja mellan tempel och altare.

I dylika kultscener på bilderna intar trädet en framträdande plats. Det står bakom altaret el-

ler något, som snarare liknar en inhägnad och påminner om de murar med portaler, som på hellenistisk-romerska bilder omgiva heliga träd. Kulten stegras till en våldsam, extatisk dans, under vilken man skakar trädet eller bryter en gren av det. Att det är fråga om en verklig trädkult, visa andra gemmer, där grenarna ställts mellan de heliga hornen; dämoner vattna dem ur offerkannor och den karakteristiska höghalsade offerkannan förekommer ofta omgiven av grenar[10]. Å andra sidan är det ej längre någon ren, primitiv trädkult utan en som förbundits med de antropomorfa gudarna. Så ser man vid dylika trädkultscener ett klockformigt idol sväva ned genom luften[11], en gud med spjut eller sköld eller en fågel, som också är gudarnas uppenbarelseform. På den bekanta ringen från ett depotfynd på Mykenes akropolis sitter en kvinna under ett träd, tydligen en gudinna, ty hon mottar tillbedjan av andra kvinnor, som nalkas henne. En annan gem visar en prästinna framför altaret med de heliga grenarna, som kallar gudomen genom att blåsa i ett snäckskal.

Härmed äro vi inne på framställningarna av gudarnas uppenbarelse. De äro ej få, men den omedelbara vinsten för vår förståelse av den minoiska gudavärlden är mindre än man kunde vänta. Ett är tydligt. Man föreställde sig, att gudarna uppenbarade sig i fågelgestalt. På var och en av de dubbelyxor, under vilka offret på H. Triadasarkofagen försiggår, sitter en fågel. På en terrakotta

med tre kolonner från Knossos sitter en fågel på varje kolonn[12]. En tempelmodell från den IV schaktgraven i Mykene är krönt av de heliga hornen och omsvärmad av fåglar. Fågeln tillfogas gudabilderna för att antyda epifanien. Två guldbleck från samma grav framställa en kvinna omgiven av fåglar. Idolet från det s. k. Dubbelyxkapellet i Knossos bär en fågel på huvudet. Det är fåfäng möda att bestämma fåglarnas art, och det är mer än osäkert, när man tolkar bilden från den IV schaktgraven som Afrodite med sina duvor. Sannolikt har man i varje fågel, som kom flygande vid offret, sett gudomens uppenbarelse.

Oftast framställas gudarna så, som fantasien skådar dem, i vanlig människogestalt och dräkt utan några klargörande attribut, och även då framställningen visar särskilda egendomligheter, är tolkningen oviss. En ring från Knossos visar en gudinna med en spegel i handen, en annan från Mochlos[13] visar i förgrunden ett stort fartyg, bakom detta en sittande kvinna, väl en gudinna, ty bakom henne växer det heliga trädet inom sin inhägnad. Iögonfallande och ofta anmärkt är övervägandet av de kvinnliga gudomligheterna, manliga förekomma mycket mindre ofta; de utmärkas med spjut eller sköld.

Det består en benägenhet att tolka dessa bilder efter *en* linje. Evans finner överallt den stora naturgudinnan med sin manlige bifigur, Dussaud den ktoniska gudinnan, Modern Jord[14]. Det är lockande att så återföra bilderna på en enda förkla-

ringsformel men medför den risken, att man våldsamt förenklar företeelserna. Ty det är mycket möjligt, att minoerna haft en mångfald av gudar, ja sannolikt att döma efter folk, som befinna sig på liknande eller något lägre utvecklingsstadium i kultur. Det är därför nödvändigt att hålla typerna i sär. Gudauppenbarelserna äro som regel i allmänhet litet karakteristiska, men två typer skilja sig från de övriga. Den ena är avbildad på en målad kalkstensplatta från Mykenes akropolis[15], en gudinna, vars kropp nästan fullständigt täckes av den stora mykenska skölden; den styva hållningen påminner om ett idol. Den andra är ett sigillavtryck från Knossos[16], som visar en gudinna med ett spjut i handen stående på ett berg och bevakad av två symmetriskt ställda lejon; på ena sidan är en tillbedjande, på den andra ett tempel. Likheten med den Stora Modern från Mindre Asien, som håller till på bergen och ledsagas av lejon, är ögonskenlig.

I förbindelse med denna viktiga bild står en hel rad bilder på gemmer och sigillavtryck[17]. Utmärkande är det heraldiska schemat, två djur äro symmetriskt anordnade på båda sidor om en mittbild, än uppresta på frambenen, än i annan ställning, liggande, stående, burna. Betydligt mera sällsynt är *ett* djur i förening med en mänsklig figur, således osymmetrisk anordning. Djuren äro av allehanda slag, lejon, tjurar, bockar, fåglar och fantasidjur, sfinxer och gripar. Figuren i mitten är mycket ofta en människa, man eller kvinna,

och hennes makt över djuren uttryckes därigenom, att hon fattar dem i nacken eller benen; det är den typ, som senare benämnes ”de vilda djurens härskarinna” *(πότνια θηρῶν)*, men i den kretisk-mykenska världen uppträder också en härskare. Mycket ofta är mittbilden i stället för en människa ett träd eller en pelare eller blott ett altare, på vilket djuren stå med sina framfötter. Dessa bilder anföras som bevis för träd- och pelarkult, men deras beviskraft är ej bindande. Liksom djuren bevaka gudinnan, så bevaka de och skydda hennes heliga träd, tempel, altare. Ty pelaren är konstruktiv och uppbär takets sparrar — det bekantaste exemplet är reliefen över lejonporten i Mykene — och detsamma gäller om de kultpelare, som man velat finna i det knossiska palatset. Man kan jämföra de dämoner och fabeldjur, som bevaka ingången till de assyriska palatsen.

I djurens ställe inträda någon gång djurgestaltade dämoner, men det förekommer också, att en dylik dämon bildar mittfiguren kuvande djuren. Gestalten är djurisk fast upprätt som en mänsklig, det kan ej vara tal om en mänsklig figur i djurförklädnad. Huvud och ben äro djuriska, ehuru djurets art ej kan bestämmas. Det är försiktigast att avstå från den ofta förekommande beteckningen ”lejondämoner”. Typisk och underlig är den, som det tyckes, lösa hud eller vad det är som täcker ryggen från hjässan nedåt och nedanför midjan påminner om en getingkropp. Den är ofta försedd med mönster och har en ryggkam av borst eller

glandelhår. Typen är bortsett från mindre och oväsentliga variationer fast. Dessa dämoner uppträda som gudarnas tjänare med offerkannor och andra kärl i händerna, de vattna de heliga grenarna. Ibland släpa de på döda djur, förmodligen offerdjur.

Typens enhetlighet framträder vid jämförelse med de få framställningarna av andra djurgestaltade dämoner. En skulpterad pärlemorskiva från Faistos[18], som otvivelaktigt röjer babyloniskt inflytande[19], visar en procession av fyra djurhövdade gestalter i lång dräkt, de fyra första ha däggdjurshuvud, den sista fågelhuvud. Intressant är ett sigillavtryck från Zakro[20]. En kvinna med upplyfta armar står mitt emot en djurgestaltad figur, som sitter på marken som en hund, också denna med lyfta armar. Svårigheten är att säga vem som är den tillbedjande eller tillbedda. Ännu intressantare är det s. k. Minotaurossigillavtrycket från Knossos[21]. På en fällstol sitter en varelse med mänskliga ben och bål, men klövar, svans och huvud utan horn, som det tycks, av en kalv; mitt emot honom står en man med sänkta armar, således icke tillbedjande. På denna svårtydda bild beror i själva verket frågan, om en tjurkult funnits på Kreta, som det ofta påstås under intrycket av Europa- och Minotaurossagan. Ty så ofta tjurjakt och tjurfäktningar framställas, så finns det dock ingen som helst antydan till, att dessa haft religiös betydelse. Man torde nog önska påtagligare bevis.

Det ovan påpekade rent formella kringsiggripandet av bildmotiven visar sig aldrig så starkt som i fråga om de fantastiska blandgestalterna. Utgående ifrån dessa dämoner och från sfinx- och gripfigurerna, som lånats från östern, har den minoiska konsten skapat en rad fantastiska kombinationer av mänskliga och djuriska lemmar och kroppsdelar. Sigillavtrycken från Zakro[22] lämna en brokig provkarta på dessa alster av en fullständigt otyglad fantasi, som ingenstädes i världen ha motstycke och tyckas vara produkter av en överhettad hjärnas feberfantasier. Religiös betydelse ha de naturligtvis icke.

I det andra årtusendet ha grekerna invandrat i det land, som skulle bli deras, och bosatt sig bland dess inhemska befolkning. Den har icke försvunnit utan uppgått i det grekiska folket. Det är omtvistat, huruvida herrarna i fastlandets mykenska borgar voro kolonister från Kreta eller greker, som antagit den minoiska kulturen, som jag håller för säkert[23]. I detta fall ha de jämte den minoiska kulturen övertagit den minoiska religionen i stor utsträckning; skulle det motsatta vara riktigt, måste de kretensiska herrarna ännu starkare ha påverkat den underlydande, kulturfattiga grekiska befolkningen även i religiöst hänseende.

Naturreligionen är bunden vid torvan. Länder växla befolkning och språk, men invandrarna undandraga icke landets gamla gudar sin hyllning. De gamla gudarna försvinna icke alldeles, även om de undanträngas och förändras.

Så har det efter all sannolikhet också gått vid det religionsskifte, som i förhistorisk tid ägde rum i Grekland, och detta gör det till en plikt för den historiska religionsforskningen att söka efter spåren av den kretisk-mykenska religionen i den grekiska, även om förhållandena äro av den art, att de tvinga rätt långt ut på de hypotetiska förmodandenas område. Religionsskiftet har dock icke försiggått utan konflikter emellan de nya och de gamla gudarna. Man har förmodat, att myten om Titanernas och Kronos' strid med Zeus och de olympiska gudarna skulle vara en reflex av denna kultstrid[24]. Det är möjligt men icke bevisligt. Utom Kronos äro titanerna abstraktioner eller innehållslösa namn, om vilkas betydelse vi ej kunna döma, och även Kronos' betydelse i religion och kult är förbleknad. Troligen var han en gammal skördegud.

Kontinuiteten är ibland bevislig. Två bekanta mytologiska figurer bära till och med tydligt förgrekiska namn, Hyakinthos och Rhadamanthys. Hyakinthos betecknar dels en blomma, dels en gammal gud, som Apollon undanträngt; han har gjort honom till sin älskling och bemäktigat sig hans fest. Rhadamanthys hör hemma på södra Kreta. Med honom är föreställningen om Elysion förbunden, de saligas öar långt borta i väster. Den står i oförmedlad motsägelse till den vanliga grekiska föreställningen om livet efter detta, och denna egendomlighet får sin förklaring därigenom,

att här föreligger en förgrekisk bild av den andra världen[25].

Mycket viktigare är kultorternas kontinuitet. På Kreta fortfor grottkulten. I den ideiska Zeusgrottan började kulten först efter den mykenska tiden, i grottan vid Psychro upphörde den med dess slut, men minnet levde dock kvar i myten, och grottan vid Patso tillhörde under grekisk tid Hermes Kranaios[26]. I Knossos' hamnstad Amnisos hade Eileithyia en grotta, som omnämnes i Odysseen och av Strabon[27]. På toppen av berget Juktas finns en helgedom under öppen himmel med votivterrakottor och vasskärvor från mellanminoisk ned till grekisk tid[28]. Modern folktradition utpekar den som Zeus' grav. På ruinerna av den minoiska staden i Palaikastro byggdes den dikteiske Zeus' tempel, där den märkliga Zeushymnen är funnen[29], vid palatset i H. Triada hade Zeus Velchanos sitt tempel[30], den för Kreta egendomlige, unge, skägglöse Zeus. I Prinia påträffades rester av en arkaisk gudinnebild, men ännu mer upplysande är, att de fullständigt minoiska fragment av ett idol och kultkärl med ormar, som likaledes funnos, efter teknik och fyndomständigheter måste tillhöra den geometriska tiden[31]. Ormgudinnans kult fortsatte sålunda i den gamla formen i geometrisk tid.

Där grekisk bebyggelse efterträtt förgrekisk, är det naturligt, att grekiska tempel efterträtt de förgrekiska, t. ex. i Faistos och på många ställen på fastlandet. Något bestämt bevis även för kultens kontinuitet ligger ej däri, ehuru sannolikhe-

ten finnes. Men bevisat är, att många berömda grekiska kultorter lämnat rester från mykensk tid: Delfi, Delos, Eleusis, Kalaureia, vars Poseidontempel var medelpunkten i en amfiktyoni, Afaias tempel på Ægina, Menelaeion, d. v. s. Helenas helgedom i Sparta. På Delos och i Delfi ha grävningarna lämnat direkta bevis för kultens härstamning från mykensk tid. Under cellan till templet i Delfi och framför dess östra gavel, där sedermera det stora altaret stod, påträffades jordlager blandade med rester av offer och talrika mykenska skärvor och idol[32].

Ännu viktigare äro förhållandena på den mykenska kulturens huvudorter på fastlandet. Över ruinerna av det mykenska palatset i Mykene är ett Athenatempel byggt. Under grundmurarna av det s. k. gamla Athenatemplet på Athens akropolis ligga resterna av den mykenska fursteborgen. Mannasalen i palatset i Tiryns ombyggdes till ett tempel åt Hera, det gamla altaret, som stått på den mykenske furstens gård, ombyggdes till ett altare åt den grekiska gudinnan.[33] Heras berömda tempel i Argolis, Heraion, ligger på en kulle, som en gång burit en mykensk fursteborg.[34] Sammanhanget är klart och särskilt i Tiryns kontinuiteten bevisligen oavbruten. Vid konungadömets upphörande, kanske dessförinnan vid dess försvagande blev den kult, som förut varit konungens huskult, offentlig. Slutligen blev fursteborgen gudinnans säte och fristatens huvudtempel. Därigenom ställas vi på allvar inför frågan om kultens

kontinuitet. Gå Hera och Athena upp i mykensk tid?

Vad Hera beträffar, skulle frågan vara lätt att besvara, om Schliemann hade rätt. Han ville igenkänna den kohövdade Hera *(boopis)* i vissa idol, som påträffats i Mykene, och kon spelar en framträdande roll i argiviska sagor, som anknyta till Hera. Det talas ofta om de kohövdade kvinnoidolen från Mykene, men i verkligheten finnes intet enda sådant idol. Alla djurhuvud med horn sitta på en djurkropp, eller också äro de avbrutna strax nedanför halsen[35]. Så lockande sammanställningen än är, saknar den dock faktisk grund. Å andra sidan är Heras utbredningsområde (bortsett från Olympia och yngre kulter) märkvärdigt inskränkt. Hon tillhör trakter, som äro eller en gång varit joniska (Argolis, Euboia, Samos). Så faller ett klarare ljus över hennes lidelsefulla partitagande för argiverna hos Homeros. Hon var deras nationalgudinna.

I fråga om Athena kan man komma längre. Det har redan nämnts en målning från Mykene av en gudinna, som bär en sköld. Med viss rätt har man kallat gudinnan för Athena, hon är åtminstone hennes föregångare. Husets skyddsgudinna är ingen krigisk gudomlighet, men hos ett krigiskt folk, som det mykenska folket på fastlandet var, måste furstens husgudinna bli en krigisk gudinna. Så förklaras det egendomliga förhållandet, att grekernas krigsgudomlighet är en gudinna; framför allt skärmar hon borgen och staden och i äldre ti-

der konungen personligen. Därför är Athena hos Homeros hjältarnas personliga skyddsgudinna. I myten är gudinnans bild, palladiet, en underpant på stadens bestånd; det är otillgängligt, dolt i borgens innersta. Detta drag får sin förklaring därur, att kulten var furstens huskult och gudinnan furstens husgudinna, som var dold i palatsets innersta.

Odysséen låter Athena begiva sig in i Erechtheus' fasta hus i Athen. Här lever ännu den gamla uppfattningen kvar, gudinnan har sin boning i furstens palats; Erechtheus är representant för den mykenske fursten på Athens akropolis, i historisk tid dyrkades han som hero. Redan Skeppskatalogen har kastat om förhållandet och låter Athena upptaga Erechtheus i sitt tempel. Fursteborgen har övergått till tempel. Det är den yngre uppfattningen. Herodotos berättar, att den "husskyddande ormen", som levde i Athenas tempel, vid persernas annalkande lämnade akropolis. Under skölden på Fidias' Athenastaty ringlade sig en stor orm. Varför Athena förbundits med den husskyddande ormen, förstår man, om hon härstammar från mykensk tid. Den gudinna, som dyrkades i de minoiska huskapellen, var en ormgudinna.

Detta är icke Athenas enda förbindelse med mykensk religion. Vid hennes tempel växte hennes heliga oliv, som nedbränd av perserna på en natt sköt ett alnslångt skott. Trädkulten framträder starkt i den minoiska religionen, ehuru den är all-

män och särskilt utbredd i europeisk och germansk folktro. Homeros känner inga gudar i djurgestalt med ett undantag. Athena ibland tillsammans med någon annan gud förvandlar sig till en fågel; just därpå känner den gamle Nestor igen henne. Hos Homeros uppträder hon i gestalt av fåglar av olika slag; senare är ugglan, som håller till bland borgens skrevor och stenar, hennes ständiga ledsagare. Det är den minoiska gudauppenbarelsen i fågelgestalt. Både ormen och fågeln äro Athenas heliga djur. Den minoiska husgudinnan uppträder ibland med ormen som i Gurnia, ibland med en fågel som i Knossos, men även i kapellet i Gurnia och på andra ställen har man tillsammans med husgudinnan funnit små terrakottafåglar. Hon skyddade hus och stad, och där en krigisk anda rådde som på fastlandet, måste hon därför också bli en krigisk, beväpnad gudinna.

Om Athena själv stammar från mykensk tid, måste man också fråga sig, om ej även hennes namn är mykenskt. Det är mycket möjligt. Ingen något så när tillfredsställande etymologi är funnen. Ändelsen — *ene* (doriskt — *ana)* är ganska vanlig i ortnamn, som ej kunna förklaras ur grekiskt språkgods[36]. Den kan liksom *-nthos* (jämf. gen. *Tirynthos)* och *-ssos* vara ett förgrekiskt element. Förgrekiskt är väl också namnet Mykenai, som har samma ändelse och sammanhänger med det mindreasiatiska Mykale och det böotiska, tydligt förgrekiska stadsnamnet Mykalessos. Stadens namn Athenai är pluralen av gudinnans namn, och

då frågar man sig ovillkorligen, om detsamma ej gäller om Mykenai. Hette dess skyddsgudinna en gång Mykene? Mykene uppträder på ett ställe i Odysseen i sällskap med berömda heroiner; sedermera är hon glömd. Stadens gudinna har som så många andra stadsgudinnor antagit namnet Athena.

Artemis var Greklands populäraste gudinna, men folktrons Artemis var en helt annan än mytologiens spröda jungfru, Apollons syster. Artemis är den vilda naturens gudinna, som håller till i berg och skog, i lundar och på saftiga ängar. Där jagar och dansar "den larmande Artemis" med sina följeslagerskor nymferna. Hon skyddar och fostrar djurens ungar och de uppväxande människobarnen. Olika djur äro hennes attribut och teriomorfa föreställningar ligga henne ej fjärran. I hennes kult förekomma orgiastiska danser och majgrenen; ingen av de stora gudarna är så nära förbunden med trädkulten. Likheten med den minoiska trädkulten och orgiastiska dansen är iögonfallande men utgör ännu intet bevis på något historiskt sammanhang, ty dans och trädkult förekomma i många primitiva religioner, bland annat ha de segt bevarat sig i germansk folktro.

I konsttypen är sammanhanget påtagligt. Ett älsklingstema i den arkaiska konsten är den gestalt, som förr kallades "den persiska Artemis", numera de vilda djurens härskarinna (πότνια θηρῶν) en kvinna, som i händerna håller djur av olika

slag, fyrfota eller fåglar [37]. Det är samma schema som ovan omtalats i den minoiska konsten, den enda skillnaden är, att den arkaiska gestalten är bevingad. Möjligen beror detta på en kontamination mellan gudinnans mänskliga gestalt och den minoiska uppenbarelseformen i fågelgestalt. Om vi taga konsttypens kontinuitet med i räkningen, blir den religiösa kontinuiteten sannolikare. Man förstår då bättre, varför vissa former av den stora naturgudinnan i Mindre Asien, t. ex. den efesiska gudinnan kunnat identifieras med Artemis. Mellan dem består ett verkligt sammanhang. Likaså ha ett par kretiska gudinnor, som säkerligen ursprungligen äro minoiska, Diktynna och Britomartis, identifierats med Artemis. Även den gudinna, som hjälper människobarnen till världen, Eileithyia, har sannolikt minoiska anor, och detta minskar det egendomliga, att den jungfruliga Artemis själv uppträder som Eileithyia.

Utom den direkta jämförelsen med den kretisk-mykenska religionen finnes det ett annat medel att spåra dess inflytande på den grekiska, och detta är dessutom ägnat att sprida ytterligare ljus över den kretisk-mykenska religionen. Där den grekiska religionen och myten visa en egenartad, ogrekisk särprägel, har man, om det äger rum i trakter, som varit genomsyrade av den förgrekiska kulturen, främst Kreta, en naturlig rätt att antaga, att denna särprägel beror på inverkan av den förgrekiska religionen, som här särskilt starkt färgat den grekiska. Men en undersökning byggd på denna grundval är mycket vansklig. Ty det är

tämligen subjektivt, vad som i denna mening skall betecknas såsom ogrekiskt eller grekiskt; den fordrar därför stor takt, måttfullhet och inskränkning till de huvudpunkter, där det icke-grekiska elementet är erkänt och evident. Hälst böra dessa inre kriterier kompletteras genom direkta sammanhang med den förgrekiska kulturen.

Att Minos' dotter Ariadne en gång varit mera än den av Theseus övergivna sagohjältinnan är erkänt [38]. Spår hänvisa på en kult på öarna i det Ägeiska havet. Enligt den vanliga sagan blev hon Dionysos' gemål, enligt ett mycket omstritt ställe i Odysséen dödades hon av Artemis på Dionysos' vittnesbörd. Sannolikt återspeglar sig häri konflikten emellan Dionysoskulten och dyrkan av den gamla naturgudinnan. Ibland förde den till strid, ibland till förening mellan de båda. Den springande punkten är Ariadnes död. I Argos låg hon begravd i den kretiske Dionysos' tempel. På Naxos hade hon dött, och naxierna firade åt henne dels en sorgefest, dels en glädjefest. En liknande fest nämnes även i Lokris. På Cypern skall hon ha dött i barnsnöd och begravts. Vid hennes fest efterliknade en yngling en kvinna i barnsnöd. På Kreta skall hon ha hängt sig i förtvivlan. Samma öde delade en annan förbleknad gudinna, Helena,[39] vars tempel i Sparta vilar på mykenska rester [40]. På Rhodos skall hon ha hängt sig i ett träd och dyrkades sedermera som δενδρῖτις, trädgudinnan. Även för övrigt har både hon och hennes make Menelaos förbindelser med trädkulten.

Mot den vanliga grekiska religionen strider det, att gudomlighetens död är den springande punkten i kulten. Det återfinnes i bekanta kulter på andra sidan havet, Attis, Adonis. Ariadnes fester, som växla mellan sorg över hennes död och glädje, erinra slående om dessa orientaliska kulter. Innebörden i dessa riter och deras sammanhang med vegetationskulten är välbekant. Men det finns en iögonfallande olikhet. Gudar som dö pläga vara manliga, ej kvinnliga, ehuru man kan fråga sig, varför ej också fruktbarhetsgudinnan kan tänkas dö liksom fruktbarhetsguden. I stället inträder hennes färd till underjorden, där Istar kvarhålles, dit Persefone föres av Pluton, eller hennes vrede som i Demetermyten.

Samma egendomlighet, projektionen av människornas oavvändbara öde i gudavärlden, möter hos en gud, som på Kreta är en helt annan än i det övriga Grekland. Visserligen var Zeus död och begravd på Kreta, men tonvikten ligger här på något annat, på födelsen. Zeus är född i en grotta, och varje år lyser ljus ur den, då ”blodet från Zeus' födelse sjuder”[41]. Han födes sålunda varje år, liksom hymnen till den dikteiske Zeus varje år åkallar hans uppenbarelse. Barnet växer upp i skogens och bergens enslighet närt av geten Amaltheia eller av en sugga, som det berättades i trakten av Dikte. Mynt och andra myter visa, att detta allbekanta sagomotiv var alldeles särskilt populärt på Kreta[42]. Det är vida spritt, men alltid eljes berättas det om sagohjältar och riksgrundare; det

egendomliga, som med nödvändighet kräver en förklaring, är att det på Kreta anknutits till en gud. Denna anknytning kunde endast vara möjlig, om guden tänktes som ett nyfött barn.

I hymnen från Palaikastro till den dikteiske Zeus,[43] vars tempel var byggt på ruinerna av en minoisk stad, kallas han κοῦρος, gosse. Att ordet här betyder barn och ej yngling, visar sagan. Han anropas att komma med årsmålets välsignelser i spetsen för sina daimoner. Till hans ära dansa kureterna, som äro välbekanta ur Zeus' barndomsmytologi. Deras dans är utan tvivel liksom andra liknande riter fruktbarhetsmagi. Ett par kretiska votivinskrifter till kureterna äro satta för hjordarnas fruktbarhet[44]. Därmed överensstämmer Diodoros' euhemeristiska utläggning, att kureterna varit de första herdarna, som samlat och tämjt boskapshjordarna. Dessutom ha de lärt människorna konsten att skjuta med båge och jaga och att leva ett samhälleligt liv. Hos Diodoros äro kureterna kulturheroer och dock äro de herdar och skogsinvånare. Euripides låter i ett mycket omdebatterat fragment av sitt drama Kretensarna den ideiske Zeus' myster, som dyrka Bergens moder och äro invigda åt kureterna, leva ett asketiskt liv i blockhus. Detta synes stämma illa överens med den höga, ja raffinerade minoiska kulturen, men som redan påpekats, har den minoiska kulten bevarat åtskilliga rester av en äldre primitiv kultur. Bergens grottor ha alltid varit mycket besökta kultplatser.

Gudabarnet växer upp till en ung gud; på Kreta dyrkades en skägglös, ungdomlig Zeus med tillnamnet Velchanos. Han begär en maka. Vad det betyder, är bekant. Nära Knossos vid floden Theren firades Zeus' och Heras bröllop, och vid Gortyn visades en ständigt grönskande platan, under vilken Zeus hade firat sitt biläger med Europa. Mynt från Faistos visa Europa sittande bland ett träds grenar och Zeus, som nalkas henne i gestalt av en örn. I Argos har han i gestalt av en gök överlistat Hera och förenat sig med henne, Leda nalkades han som svan. Det är den minoiska föreställningen om gudens uppenbarelse i fågelgestalt.

Egendomligt för den kretiska Zeuskulten är det mystiska elementet, exaltationen, syftningen på vardandet och förgängelsen, vilket eljes påträffas i mysterierna. Exaltationen uppträder i den minoiska kultdansen; trädkulten, som sammanhänger med vardandet och förgängelsen i naturen, framträder starkt. Alltså ha vi rätt att hålla hela denna säregna kretiska krets av föreställningar och myter för ett minoiskt arv.

Besläktade tankar och bilder möta i mysterierna, även de fira gudabarnet, även de kretsa omkring vardandet och förgängelsen. Det är verkligen en tänkvärd fråga, om och i vad mån mysterierna innebära rester av förgrekisk religion. Eleusis var bebott i mykensk tid och dess namn kan ej skiljas från namnet på en gudinna med förgrekiska anor, Eleutho, Eileithyia. Men mate-

rialet torde vara allt för knappt för att medge ett säkert svar på denna fråga.

Zeus är icke det enda gudabarnet. Gudar i barngestalt påträffas på skilda ställen i Grekland både i litterär och bildlig tradition. Ofta kallas de *ἄνακες*, härskarna. Också Dioskurerna äro *κοῦροι*, gossar, och Zeus' gossar. De ha blivit ridderliga ynglingar, men uppträda också i barngestalt. Deras omgivning vimlar av minoiska rester. Zeus avlade dem i fågelgestalt, deras syster Helena är en mykensk trädgudinna. Deras kult är en huskult. Ormen är deras heliga djur och representant, deras symbol på spartanska minnesmärken, två upprätta bjälkar förenade av tvärtrån, är intet annat än en förkortad framställning av husets korsvirke. De äro de spartanska konungarnas hus- och skyddsgudar, som till och med taga dem med sig i fält.

Både Zeusbarnet och Zeussönerna visa släktskap med minoisk religion, men med olika sidor av den. Zeusbarnet dyrkades i grottor, det var ingen husgud som Dioskurerna. Underligt är emellertid, att himmelsgudens och blixtslungarens namn tillagts det kretiska gudabarnet, ty det kan ej vara tvivelaktigt, att detta är det primära. De grekiska gudarna i barngestalt bilda mellanledet. De invandrande grekerna kände Zeus som gårdens och förrådets beskyddare (*ἑρκεῖος, κτήσιος*) [45]. Husormen, som har samma funktion, förlänade därför Zeus sin gestalt. Zeus Ktesios och besläktade former uppträda i gestalt av en orm. Vidare ägde

grekerna husskyddande daimoner i dvärggestalt eller lärde de känna dem. De blevo visserligen icke Zeus men hans söner, *Διὸς κοῦροι*, och härskare, *ἄνακες*. Då man slutligen på Kreta fann ett gudabarn, så blev även detta Zeus, ehuru det ej var en husgud. Detta har haft vittgående följder. Därur har myten om Zeus' födelse uppstått, i det att gamla sagomotiv indragits, myten om barnets uppslukande och räddning, sagan om dess närande av de vilda djuren.

Ingen gudinna framträder så tydligt i de minoiska minnesmärkena som den, som liknar den Stora Modern från Mindre Asien. Men därmed är det icke givet, att en Attis stod vid hennes sida, att hon hade en manlig bifigur i ynglingaåldern. Gudabarnet är egendomligt för Kreta, vi ha därför rätt att härleda det från den minoiska religionen. De båda giva en sammanställning av den djupaste religiösa betydelse, modern med det nyfödda barnet. Vi äro vana att hålla denna sammanställning för kristen, den är mindre vanlig i hedendomen men förekommer dock. Egendomligt skulle det vara, om den intagit en central ställning i Greklands förgrekiska religion. Dock, detta är blott förmodan. Det finns endast ett drag, som direkt kan tydas därpå, Ariadne, den stora minoiska gudinnan dör i barnsnöd och hennes barnsnöd efterbildas vid hennes fest.

Bredvid gudarnas kult står kulten av de döde och av heroerna. Gravkultens prakt i mykensk tid är ofta omtalad, men religionshistoriskt ännu viktiga-

re är, att kontinuiteten av en kult vid en grav kan direkt följas från mykensk till klassisk tid. Detta framgår av fynden i gången till kupolgraven i Menidi i Attika[46]. Sedan graven tillslutits under den tid, då vaser av den tredje mykenska stilen voro i bruk, fortsatte kulten framför ingången oavbrutet ända ned i det femte århundradet f. Kr. Votivgåvorna äro de för herokulten utmärkande, sköldar och hästar av terrakotta, parfym- och dryckeskärl o. s. v.. Där vasskärvor och figurer, som ej kunna ha blivit ditförda av tillfället, påträffats i gången till en kupolgrav, är den naturliga förklaringen, att de härröra från en dylik herokult. Detta är förhållandet vid den s. k. Klytaimestras grav i Mykene[47]. I gången har man funnit skärvor av stora geometriska kärl, grovt modellerade ryttarefigurer, pärlor som tillhört ett halsband. Fynden i gången till kupolgraven i Vafio medge intet säkert omdöme. Att en kult ägt rum på schaktgravarna i Mykene är säkert, då en stor mängd brända djurben påträffats i jordlagren över dem. Tyvärr har Schliemann vid sin utgrävning ej ansett det mödan värt att göra de observationer, som skulle kunnat visa, om kulten fortsatt en längre tid eller icke. Ett senare tillfälligt fynd för den dock ned i senmykensk tid[48]. Det finns ett spår från senare tid men allt för enstaka, för att man skall våga säkert bygga på det. På ett djup av sex fot fann Schliemann en svartfigurig vasskärva från slutet av det sjätte århundradet med en inskrift, enligt vilken kärlet dedicerats till

”heroen”[49]. Det skulle vara en bra egendomlig tillfällighet, som bragt denna obetydliga skärva hit från en främmande plats; på sin höjd kan den ha spolats ned från en något högre terräng. Men är det så, så dyrkades ännu i slutet av det sjätte århundradet en hero på de gamla mykenska konungarnas gravplats.

Denna omedelbara kontinuitet av de dödes kult från mykensk ned i klassisk tid är principiellt av den allra största vikt. De dödes och heroernas kult försiggår i samma former; heroernas kult bör därför ha uppstått ur de dödes kult. Skillnaden är blott den, att den senare tillkommer en viss familj, den förra har lösts från familjen och blivit folkets egendom. Däremot har invänts, att om man öppnade heroernas gravar, skulle man ej finna några ben i dem. Heroerna äro till sitt ursprung, menar man, ej döda människor utan sjunkna gudar. Dylika finnas ibland dem; lokala gudar, t. ex. den mykenske guden Hyakinthos, ha av de stora gudarna, som usurperat deras funktioner, nedtryckts till en underordnad ställning. Men principiellt härstammar herokulten ur dödskulten. Då herokulten går ända upp i mykensk tid, förstår man, varför de flesta herogravar ej innehålla några kroppsliga rester. Hur många gravar ha ej plundrats i de mörka tiderna mellan den mykenska kulturens fall och den nyas framväxande. Och sedan herokultens schema en gång skapats, överfördes den till platser, som ej innehöllo någon grav.

Halvglömda lokala kulter och kultorter tillades heroer och erhöllo ur myten bekanta namn.

Gränsen mellan heroer och gudar är flytande, och hur herokulten kunde omvandlas, därpå finns det ett märkligt exempel från Delos[50]. Inom det heliga området har man funnit två mykenska gravar, de utmärktes av en vård, som höjde sig över den antika nivån. Kultens fortlevande visas av talrika vasskärvor, som från mykensk tid gå ned till attiska rödfiguriga. Det märkliga är, att dessa gravar fingo vara i fred vid den stora rening av Delos, som athenarna företogo år 426, då alla gravar upptogos och deras innehåll fördes över till Rheneia. Med allra största sannolikhet är det dessa, som senare kallades de hyperboreiska jungfrurnas grav, om vilken Herodotos talar. De hyperboreiska jungfrurna äro nära förbundna med trädkulten, med Artemis och Apollon. Så har kulten på de gamla mykenska gravarna fortlevt bortåt ett årtusende men fått ett nytt innehåll. Ty de hyperboreiska jungfrurna tillhöra ej heroernas krets.

II. Mytologiens rötter.

Den grekiska myten har lett till upptäckten av bronsålderns härlighet. Schliemann hade en fanatisk tro på Homeros. Han drog ut för att finna det Troja, omkring vars murar Hektor och Achilleus lupit i kapp, och det guldrika Mykene, där Agamemnon härskat. Hans slagruta bragte oanade ting i dagen. Samma slagruta använde Evans. Han följde sagorna om labyrinten, konung Minos och hans havsvälde. Därigenom uppdagades först den minoisk-mykenska tidens fulla vidd och betydelse. Endast i ett fall har resultatet uteblivit, när Dörpfeld sökte efter Odysseus' palats på Ithaka-Leukas. Vad säkert mykenskt som funnits, är ej mera än som påträffats även utanför Grekland, mest skärvor. Ett ögonblicks eftertanke visar också orsaken. Odysseusmyten är ung, den är ingen äkta hjältesaga utan en novell, byggd på det vanliga motivet om den trogna makan, som väntar på sin frånvarande make och trots allt slutligen återförenas med honom.

Man har hos Homeros ivrigt sökt efter spår av den mykenska kulturen men varit märkvärdigt

ointresserad för hur sagan förhåller sig i detta avseende. På sin höjd har man som Wide framkastat en allmän anmärkning, att sagobildningen i huvudsak tillhör den mykenska tiden[1]. Så måste det vara, om så mycket annat hos Homeros går upp i denna tid. Ty mytologien är redan hos honom fullt utbildad, om den ock ej alltid föreligger i den för oss välkända formen. Dess vidare utveckling, dess förmänskligande, har redan framskridit mycket långt.

Märkvärdigt nog har man aldrig tagit upp och fullföljt den fingervisning, som myternas slagruta givit i de arkeologiska upptäckterna; man har aldrig uppställt och genom systematisk undersökning sökt besvara den frågan: består ett genomgående sammanhang mellan den mykenska kulturens centra och myterna, speciellt de stora mytkretsarna? Det är ett kontraprov, som skall visa, om de mykenska orterna också äro de mytologiska orterna. Om det så är, är därmed bevisat, att mytkretsarnas huvudsakliga utbildning och lokalfästande faller i den mykenska tiden, och detta medför viktiga konsekvenser för mytforskningen. En dylik undersökning är mycket enkel och kan givas i en kort översikt.

I Tiryns är Herakles hemma, dit hör den centrala mytkretsen om hans bragder, ehuru födelsesagan spelar i Thebe. Dit, ej till Mykene, driver han Geryones' oxar enligt Hesiodos. Från dess murar nedstörtar han trolöst Ifitos. Där bor han som

vasall under konungen i Mykene, Eurystheus. Däri återspeglar sig förhållandet, att Tiryns är den älsta staden som senare trädde tillbaka för Mykene. Så menar sagan och arkeologien bekräftar förhållandet. Till Tiryns hör också myten om Proitiderna, vilken, som den nu föreligger, tillhör en yngre typ. Dit hör rätteligen också Bellerofonsagan, ty den spelar i konungapalatset i Tiryns, även om hjälten genealogiskt hänföres till Korinth.

Det berömda Heraion, Argolis' förnämsta tempel, har efterträtt en mykensk fursteborg. Dit hör sagan om Io och Argos.

Vad Mykene självt beträffar, är en enkel hänvisning på myterna om Perseus' och Atreus' hus tillräcklig.

Argos, som senare blev huvudstaden, var under den mykenska tiden en obetydligare ort. Det återspeglar sig också i myten. De sagor, som förläggas dit, t. ex. om Danaiderna, ha ej samma betydelse som de nyss nämnda. Men Argos' förhärskande ställning i senare tid visar sig i den systematiserande och genealogiserande mytologien, som anknyter där.

I Sparta finnes Helenas tempel, som härstammar från mykensk tid, och ett stycke söderut den rika kupolgraven vid Vafio. Dit höra myterna om Helena och hennes bröder Tyndariderna, som sammansmält med Dioskurerna (jmf. sid. 32), och deras strid med ett annat brödrapar, Afariderna, som äro knutna vid Lakonien och Messenien, som

också har åtskilliga, ej betydande mykenska rester. De stridde enligt en version om Leukippos' döttrar, och i Sparta fanns Leukippos' helgedom.

Pylos är frejdat i sagan som hemort för Nelidernas släkt. Det nuvarande Pylos saknar mykenska rester, men Dörpfeld har otvivelaktigt rätt i att förlägga det homeriska Pylos till Kakovatos längre norrut på västkusten. Antagandet är glänsande bekräftat genom fyndet av tre en gång rika, fast utplundrade och förstörda kupolgravar och rester av palatset.

Attika intar ej i äldre tid samma dominerande plats i mytologien som senare, men är rikt nog på sagor. Viktigast är Theseus, som i historisk tid vuxit på Herakles' bekostnad, därefter de mytiska urkonungarna. Attika är också fullt av mykenska rester. Myterna tillhöra därför ej blott Athen utan äro även spridda över landsbygden. Theseus synes höra hemma i nordöstra Attika. En särställning intar Eleusis med sin Demetermyt. Det är också en mykensk stad.

Med Argolis tävlar Böotien i mytologisk berömdhet. Det var den mykenska kulturens andra huvudprovins i Grekland. Thebe är frejdat genom myterna om Kadmos, Amfion och Zethos, Oidipus och de Sjus tåg. Däremot svarar stadens betydelse i mykensk tid, som intygas av de betydande resterna av ett mykenskt palats, som påträffats vid grundgrävningar men tyvärr ej kunnat fullständigt utgrävas, då det ligger mitt i den moderna staden.

Med Thebe rivaliserade i mytisk tid Orchomenos. Enligt Heraklesmyten hade det gjort Thebe tributpliktigt. Där finnas ruinerna av en kupolgrav, som tävlar med de mykenska. Palatset självt har man visserligen ej funnit men väl rester av dess väggmålningar. Där bodde de sagofrejdade minyerna. Sagan om Minyas' döttrar är av den vanliga yngre dionysiska typen, men hit hör också Athamas och hans familj.

Athamas är genom kulten även förbunden med Halos, och detta ligger i Thessalien nära Iolkos vid den pagaseiska golfen. Till Iolkos hör en annan av de stora sagocyklarna, argonauternas. Det är naturligt, att just denna starkt ombildats efter den växande kännedomen om främmande länder. Iolkos var den nordligaste mera betydande mykenska orten. I närheten ha ett par ej välbyggda men ganska rika kupolgravar påträffats.

Härmed äro i själva verket alla de mera betydande sagokretsarna uppräknade med ett undantag, den kalydonska jakten. Kalydon är ej arkeologiskt undersökt; ingen vet vad jorden där gömmer. Mig skulle det ej förvåna, om det även vore mykenska rester[2]. En planerad utgrävning av Artemis Lafrias tempel har ej blivit utförd. Vildsvinsjakt var en omtyckt sport i mykensk tid; den avbildas på en väggmålning i Tiryns. Men även om detta skulle vara ett undantag, bryter det dock ej ned den allmänna regeln. De stora sagokretsarna tillhöra den mykenska kulturens huvudcentra, och vad än mera bevisande är, deras rikedom och be-

römdhet står i direkt motsvarighet till orternas betydelse i mykensk tid.

Att denna lätta och nära till hands liggande sammanställning ej gjorts, kan endast bero på ensidigheten hos de härskande riktningarna inom den mytologiska forskningen[3]. K. O. Müller ställde den historiska synpunkten i förgrunden; ur kulternas och myternas förekomst sökte han och hans lärjungar att sluta sig till de grekiska stammarnas vandringar och urhistoria. Förutsättningarna för dylika slutsatser visade sig emellertid föga bärkraftiga. Den historiska skolan blev den unghistoriska, som kastat bort det mesta av stam-mytologien och framför allt ägnat sig åt att genom utredande av den litterära och bildliga traditionen fastställa myternas äldre form och deras utveckling genom tiderna. Den ena grenen av denna forskning är konstmytologien, den andra och större myternas historia i litteraturen; båda gå hand i hand. Denna mytologiska forskning är en nödvändig förutsättning för att tolka myterna och förstå deras uppkomst, men den har sina gränser, varom ej alla anhängare av metoden äro medvetna. Resultaten äro också allt annat än entydiga och säkra.

Så länge man rör sig med den senare litteraturen från och med tragedien, vars inflytande på myternas gestaltning varit oerhört, har frågan för oss ej så stor betydelse. Annorlunda blir det i en längre tillbakaliggande tid, där myterna påträffas i sin älsta kända form. Ty förnämligast denna

måste läggas till grund för tolkningen. Den ifrågavarande litteraturen är i huvudsak de efterhomeriska eposen, det kykliska, som behandlar hela den omfattande krets av myter, som anknötos till det trojanska kriget, och de övriga, som behandlade olika mytkretsar. Man synes efter tragediens exempel föreställa sig, att denna efterhomeriska epik omskapade, ja, nyskapade myter. I tragedien drevs författaren av strävan efter dramatisk effekt och begär att utvinna något nytt ur de alljämt på nytt behandlade myterna. Kan man tilltro den efterhomeriska epiken något liknande? Vad Homeros beträffar, talar man ej om att han omskapat myterna, han berättar det traditionella stoffet, hans storhet är dess förmänskligande. Erkänt är, att skillnaden mellan Homeros och den senare epiken låg i dennas intresse för stoffet som sådant, men frågan är, om detta intresse var den skapande fantasiens eller mera det registrerande samlandets. Efter hela dess karaktär att döma är man mest benägen att tro det senare. Detta utesluter naturligtvis ej indragning av mindre bekanta myter eller mindre ändringar t. ex. i myternas detaljer och lokalisering, i fyllnadsgodset speciellt i de genealogiska partierna, där aöden ändrade för att vara sin gynnare eller sin publik till lags. Kompositionen ställde också vissa krav, som måste tillgodoses. För att anföra ett exempel må det vara riktigt, som antagits, att ett förlorat och aldrig omnämnt epos skapat den oss bekanta cykeln av Herakles' tolv bragder. Men i detta fall bestod det

i ett urval bland förefintliga motiv, ej i en nyskapelse av berättelser. Denna diktning har således mindre betydelse för myternas än för litteraturens historia.

Den fasta grund, på vilken den unghistoriska skolan vill ställa myternas historia, är betänkligt gungande. I realiteten är den litteratur, ur vilken de älsta mytformerna deduceras, en rätt okänd storhet. De gamla eposen måste först rekonstrueras ur fåtaliga, ofta obetydliga fragment och ur torra och schematiska uppgifter hos senare excerperande författare, vilkas källor till på köpet först måste bestämmas på hypotetisk väg. Så komma subjektivism och hypotes in från början. Lika betänklig är lokaliseringen av eposen till vissa orter. Aöderna voro vandrande sångare, ett av de andliga bindeleden i den arkaiska tidens splittrade Grekland. Sagostoffet meddelades till stor del traditionellt i sångarskolorna, annat uppsnappade de på sina vandringar. De kunna ha inlagt episoder och företagit mindre ändringar för att tillfredsställa en gynnare eller en viss publik, men det förefaller ej troligt, att en stads nationella intressen och aspirationer satt sin prägel på deras dikter över huvud. Bevisen för något dylikt äro också mycket godtyckliga och subjektiva. Man torde nog få skatta den efterhomeriska epikens inflytande på mytbildningen betydligt lägre än den unghistoriska skolan gör. Den omnämnda metoden kan ej komma längre än till utpreparering av myternas älsta kända form, som ej nödvändigtvis sam-

manfaller med den ursprungliga; denna kan föreligga i en senare uppteckning. Att den använder mytforskningen för litteraturhistoriska och historiska slutsatser, är en annan sak. Vi äro där ännu långt ifrån ursprunget. För att nå detta — åtminstone hypotetiskt — behövas tydligen andra metoder, inre kriterier, vid vilka jag snart skall utförligt uppehålla mig.

Jag behöver icke omtala den s. k. jämförande mytologien, den en tid dominerande riktningen inom religionsforskningen, men det är värt ett ögonblicks eftertanke, hur det var möjligt att, som den ville, söka återföra hjältesagan på gudasagan, att i alla myter söka uttryck för föreställningar om gudar. Det för oss till grundfrågan: vad är mytologi? Sådan vi läsa den i en modern eller antik handbok, är den tvedelad: guda- och hjältesaga. Men i själva verket går gränsen ej, där denna uppdelning förlägger den, utan mitt inne i gudasagan. Gudamytologien består av två med tusen trådar kors och tvärs sammanvävda, men principiellt åtskilda delar. Den ena delen är av kultiskt och religiöst ursprung, den andra av mytiskt.

Den mytologiska framställningen av en gud börjar med en karakteristik av hans beskaffenhet, verksamhet och verksamhetsområden, hans uppenbarelseformer och attribut. Så framställes Zeus som molnskockaren, regnsändaren och blixtslungaren, som beskyddare av huset, av statliga och etiska förhållanden, Artemis som de vilda djurens

härskarinna och det unga släktets fostrarinna, Athena som furstesläktens, senare stadens beskyddarinna, därför också ledarinnan i den ordnade striden och givarinnan av alla de färdigheter, som behövas i ett civiliserat samhälle o. s. v. Zeus har blixten, Apollon bågen till attribut o. s. v. Uppenbarelseformen bestämmes i den antropomorfistiska tiden av gudens verksamhet och karaktär. Djurform är sällsynt, t. ex. Zeus Ktesios i ormgestalt. Djuren äro vanligen attribut, heliga djur som Athenas uggla och Artemis' hind.

Redan av dessa korta antydningar är det uppenbart, hur talrika anknytnings- och ansättningspunkterna för mytiska motiv äro, men det område, som beror på den religiösa tron på gudarna och deras verksamhet, måste klart och skarpt skiljas från det i verklig mening mytiska: gudarnas äventyr, deras levnadshistoria, som börjar med födelsen men visserligen ej har något slut, då de ej dö. Wundt har riktigt påpekat, att gudasagan häri formats efter hjältesagan.

Föreningen av dessa båda delar till en biografi av en gud har skett av sig själv mycket tidigt. Den är orsaken till att jämförande religionsforskning så länge varit jämförande mytologi. Från början har det religiösa subsummerats under mytologien, sedan gjordes mytologien i sin helhet till religiösa föreställningar. Man lät det religiösa uppgå i det mytologiska och fördes därigenom med nödvändighet på villospår. Religionsforskningens stora framsteg beror på den principiella uppfattningen av det

religiösa och kultiska som sådant och att detta göres till forskningens grundval.

Dessa grundsatser äro numera erkända och tillämpade även inom den antika religionsforskningen, men det rent mytiska, den del av mytologien, som ej beror på det religiösa och kultiska, framför allt hjältesagan, har därigenom kommit att träda tillbaka eller behandlats efter egna linjer, som nyss omnämnts, utan större sammanhang med religionsforskningen. Men mytologiens komplex i den traditionella meningen hänger samman, däri ingå både religiösa och mytiska föreställningar, och härvan måste redas upp i ett sammanhang. Det har sin betydelse även för religionsforskningen. Vi måste nu börja från den andra ändan, den mytiska, att särskilja trådarna i den brokiga vävnaden.

Det är känt och erkänt, att folksagomotiv till en dryg del bilda ett inslag i de grekiska myterna. Var eller varannan undersökning av moderna folksagor påpekar i förbigående, att motsvarande motiv även förekomma i de grekiska myterna. Hartland har givit titeln The Legend of Perseus åt en voluminös undersökning av en grupp folksagor, som i den grekiska mytologien representeras av Perseussagan. Andrew Lang har spirituellt framställt likheten mellan den grekiska och den primitiva gudamyten och kosmogonien[4]. Wundt har i sitt stora verk framhållit utvecklingen från folksaga eller kanske rättare primitiv saga till myt[5]. Men man har hittills icke systematiskt för-

sökt att tillgodogöra sagoforskningens resultat för begripandet av den grekiska mytologien. Det beror på en ensidig inriktning hos de olika forskarskolorna i metodiskt och stoffligt hänseende. Den grekiska mytologien ägnar sig varken för den nordiska skolans försök att bestämma de olika sagornas geografiska utbredning och hemort — lokala varianter så gott som saknas — ej häller, fast något bättre, för uppspårandet av resterna av den primitiva föreställningsvärlden. Båda metoderna söka, ofta bekämpande eller ignorerande varandra, framför allt att hävda sina positioner. Då man står inför ett egenartat material, måste man angripa detta med hjälp av det bärkraftiga i metoder och resultat, var de än äro att finna.

Jag vill i all korthet göra ett försök. Till en början är det av grundläggande betydelse att skilja mellan de två stora huvudriktningarna i folksaga och myt, som jag vill kalla den fritt diktande och den aitiologiska eller svarsägnen. Svarsägnen har ett bestämt syfte, den avser en förklaring av uppkomsten av levande varelser, ting, seder, inrättningar och egendomligheter hos dem, över huvud allt som omger människan och väcker hennes uppmärksamhet. Svarsägner förekomma i alla tider och på alla kulturstadier och äro bekanta sedan gammalt. Kallimachos har skrivit ett helt diktverk med titeln Aitia. I religionsforskningen intaga de en bemärkt plats. Här vill jag endast påpeka, att svarsägnen har en mycket större räck-

vidd, än vanligen medges. Jag skall mot slutet av detta kapitel utförligare återkomma till den.

Den andra huvudgruppen utgöra sagomotiven i egentlig mening. Jag har kallat den fritt diktande, naturligtvis ej i den meningen, att dessa sagor skulle vara en fri skapelse av fantasien oberoende av alla förutsättningar. Tvärtom skola vi se, att kultur, religiösa och sociala föreställningar trycka sin prägel på dem. Fritt diktande äro de i den meningen, att de ej syfta till något bestämt mål som svarsägnen utan endast vilja berätta för berättelsens egen skull. Naturligtvis saknas ej korsningar och tvivelaktiga fall. Det är t. ex. ofta omöjligt att avgöra, om en grekisk djurförvandlingssaga egentligen är en svarsägen eller tillhör den fritt diktande sagan.

Den fritt diktande sagan omfattar ett visserligen stort men ej obegränsat antal motiv, som på olika sätt kombineras till sagor. Det är ett av sagoforskningens viktigaste resultat att ha påvisat detta och upplöst sagorna i de enskilda motiven. Men det är orätt att tro, att den därigenom förvandlat sagan till ett läggspel, en oorganiskt hopfogad mosaik. Hos många primitiva folk radas motiven visserligen löst upp efter varandra utan riktig början och riktigt slut. Den europeiska folksagan visar däremot liksom den grekiska myten en konstnärlig och fulländad komposition, men även inom kompositionens ram kunna motiven utbytas och växla. Folksagomotiv ingå i de grekiska myterna i större antal, än man vanligen tror,

och påvisandet härav är av grundläggande betydelse. Motiven växla efter kulturens art och nya komma till med dess fortskridande, men även i de högst utvecklade folks sagor förekommer en grundstock, som genom sin egenart visar sig härstamma från mänsklighetens barndom. Det är huvudsakligen denna som visar sig vara gemensam för grekisk myt, europeisk folksaga, forntida och primitiva folks sagor.

Jag kallar dessa motiv rätt och slätt för folksagomotiv och skall försöka att efter möjlighet giva en systematisk analys för att påvisa deras roll i den grekiska mytologien och på samma gång påvisa, hur grekernas säregna lynnesdrag, deras rationalism, lett till ett urval, en utrensning och ombildning av sagostoffets allt för fantastiska element; den grekiska myten har uppstått ur sagan genom ett förmänskligande av den.

Jag börjar med de motiv, som åtminstone vid en flyktigare bekantskap förefalla som de mest karakteristiska för folksagan; man kan kalla dem äventyrsmotiv. Sagans hjälte har ofta en hel rad av strider och prov att genomgå från strider med allahanda odjur till utrensningen av gödseln i ett aldrig rengjort stall. Augeiasmotivet finns även i modern folksaga, om striderna med odjur behöver jag knappt tala. Den grekiska mytologien vimlar av verkliga farliga djur och fabeldjur, lejon, tjurar, hästar, drakar, sfinxer, havsvidunder, Chimæra, Minotauros. Ibland går striden till på det mera fantastiska sättet, att hjälten uppslukas

av vidundret och inifrån hugger sig väg ut[5]. Detta lever endast kvar i undangömda versioner i mytologien, det har varit de rationalistiska grekerna för starkt. Motivet, att människor uppslukas av andra och oskadda komma tillbaka igen, är ytterst vanligt i primitiv saga, även folksagan och gudasagan känna det. Kronos slukade sina barn och Zeus Metis.

Motiv av detta slag sammanhållas vanligen av en ram. Striderna eller proven äro pålagda av någon fiende till hjälten, som fått honom i sin makt. Heras fiendskap eller i den vanliga sagan Eurystheus' avundsjuka driver Herakles från bragd till bragd. Det är detsamma som då Psychesagan låter Venus ålägga Psyche nästan ouppfyllbara krav. Bellerofon sändes från äventyr till äventyr. Samma roll har ofta den elaka styvmodern i moderna sagor. Enligt sagans ofta djupa logik kräver striden och segern sin lön. Prinsessan och halva riket är den bekanta formeln. Halva riket fordra också grekiska hjältar i lön, t. ex. Bias, och när det vägras, två tredjedelar, men grekerna kände ej vår kärlekssentimentalitet, som även färgat folksagan, ej heller kvinnlig tronföljd. Prinsessan blir segrarens lön, som befriat henne från odjuret (Andromeda, Hesione); det är naturligt, ja, självklart. Riket bortgives med drottningens hand, då hon är änka, det är allbekant ur Odysseen. Den enklaste grundformen av Oidipussagan är denna. Oidipus, som besegrat sfinxen, erhåller till lön drottningens hand. Den sköna prinsessans

hand sättes upp som pris för den, som kan utföra ett visst prov. Många misslyckas, tills den rätte äntligen kommer. I den grekiska myten har detta motiv blivit något ombildat efter grekernas inrotade lust för tävlingar, agoner. Eurytos utsätter sin dotter Ioles hand som pris för den, som besegrar honom i bågskjutning, Oinomaos Hippodameias hand för den, som besegrar honom i kappkörning, men med den elakhet, som plägar vara utmärkande för dylika prov, genomborrar han den olycklige friaren bakifrån, då han upphinner honom. Den sagan har anknutits till de olympiska spelen som en av de många förklaringarna av deras stiftande. Agonmotivet har blivit ett vanligt schema, t. ex. när Penelopes eller Pallenes eller Danaidernas friare få löpa i kapp; de senare få välja allt efter som de nå målet. På samma sätt avgöra Endymions söner i Olympia, vem som skall få riket. Mera sällsynt är, att flickan själv förelägger provet för friarna. Så löper Atalante i kapp med sina friare och dödar de besegrade, tills hon äntligen besegras av Meilanion genom den bekanta listen med äpplet, som han kastar på tävlingsbanan.

Avundsmännen, som söka beröva hjälten segerns frukter, saknas ej heller i den grekiska myten. När hjälten t. ex. nedlagt odjuret, bemäktiga sig hovmännen kroppen och föregiva, att de utfört gärningen, men hjälten har skurit ut tungan, visar fram den och kommer dem på skam. Det är en vida utbredd folksaga, som i Grekland berättades om Al-

kathoos och Peleus. Flykten undan farligheterna är i all saga ofta förenad med särskilda svårigheter. Man kan ej finna vägen som Theseus i labyrinten. Då är den förälskade prinsessan till hands med Ariadnetråden. Den förekommer också i moderna sagor, men vanligare är, att på vägen in en rad av kiselstenar lägges ut eller sädeskorn eller brödsmulor, som fåglarna komma och äta upp, varigenom svårigheterna fördubblas. Ofta rädda sig de flyende genom att kasta bakom sig föremål, som förföljaren stannar för att upptaga — i annan användning anträffas något liknande i Atalantesagan —, eller förvandla sig de kastade föremålen i berg, skogar, sjöar m. m., som hindra förföljaren. Det senare saknas, det var alltför fantastiskt för grekernas rationalistiska tankegång, men motivet förekommer i rationaliserad form, då Medea sönderstyckar sin broder Apsyrtos och kastar ut kroppen lem för lem. Hennes fader hejdar sig för att uppsamla lemmarna och hindras så att upphinna de flyende.

Härmed ha vi kommit in på en egendomlighet i folksagans värld, som är nästan ännu mera karakteristisk än de rena äventyrsmotiven, de högst primitiva föreställningarna om liv och värld. I den moderna folksagan leva de segt kvar, den visar därigenom sitt ursprung ur den primitiva sagan, i den grekiska sagan ha de däremot starkt reducerats — det är en av de väsentliga olikheterna —, och detta beror till en början på grekernas redan nämnda rationalistiska läggning, och utrensningen

fullföljdes sedan, då sagan blev myt, förbands med gudarna och berättades för de högt civiliserade kretsarna, furstar och riddare, och upptogs i litteraturen. Med en bekväm formel kunna dessa föreställningar sägas tillhöra magi och trolldom. Liksom de grekiska gudarna i motsats till många andra folks ej befatta sig med magi, så befattar sig den grekiska myten i motsats till folksagan ej heller med magi. Magin återvänder först, då den äkta grekiska andan försvinner i den stora omvandling i åskådningsliv och religion, som börjar under den hellenistiska tiden.

Därför saknas häxan, som är så vanlig i våra folksagor. Det finns två undantag, Medea och Kirke, men de äro betecknande nog utländska kvinnor. Åtminstone Medea är asiatiska, från Kolchis, men även Kirke förbindes genealogiskt med Kolchis. Betecknande är, att Kirke uppträder i Odysseen. Detta epos, som återspeglar liv och sagor från de joniska handelsstäderna, har mycket mera av folksagan i vår mening än den ridderliga Iliaden, som rör sig bland furstehovens kretsar. Ännu grundligare saknar den grekiska myten de tabuföreställningar, som spela en så stor roll i folksagan, utom i Psychesagan, där Psyche ej får skåda sin brudgum i ljuset. Det är ett ord, som ej får nämnas, ett rum, som ej får beträdas, och överträdelsen av förbudet bildar sagans vändpunkt. Lika vanliga äro i folksagan de magiska tingen, önsketingen som bordet ”duk opp”, åsnan ”slå bakut”, underbara ringar, vapen, kläder och allehan-

da andra ting, vars magiska krafter giva räddningen i den yttersta nöden. Dessa ha åtminstone lämnat spår i den grekiska myten. När Perseus drog ut för att döda Gorgo, fick han av gudarna sin underbara utrustning, Hades' mössa, "duldehatten", som gjorde bäraren osynlig, vingskorna, som buro honom genom luften, och en rensel. "Peleus kniv" var en ordspråklig vändning, som betecknade räddning i den yttersta fara. Myten berättar blott, att Peleus fick kniven av Hefaistos och med den värjde sig mot de vilda djuren, då han förrädiskt övergivits i Pelions skogar. Ordspråket tyder på att detta är en rationaliserad vändning av en ursprungligare saga.

I hög grad egendomliga och fantastiska äro folksagans föreställningar om livet eller, som man också, åtminstone delvis berättigat, kan säga, om själen, naturligtvis helt materiellt fattad. Livet eller själen kan skiljas från ägaren och deponeras på något oåtkomligt ställe, och förrän den är upptäckt, kan ej ägaren dödas. Det är den i den etnologiska forskningen mycket behandlade s. k. yttre själen.

Den förekommer t. ex. i den egyptiska sagan om de båda bröderna[7], vars ålder — den föreligger i en uppteckning från mitten av det andra årtusendet f. Kr. — åstadkommit en revolution i uppfattningen av folksagans historia, vars räckvidd knappast kan uppskattas högt nog. Den ene brodern Bata deponerade sitt hjärta i ett akacieträd och lämnade sin broder en kruka med öl; när han

kom i fara, skulle ölet börja att skumma. Hans trolösa hustru, som blivit Faraos gemål, lät hugga ned trädet. Då skummade ölet i krukan och brodern gav sig ut för att söka honom. Äntligen fann han hjärtat, som han ingav den döde att dricka. Denne blev levande. Han var Bata och förvandlades till en Apistjur, som fördes till Farao. Kvinnan lät döda tjuren, blodsdroppar föllo på marken. Ur dem växte två träd upp, som sade: jag är Bata. Kvinnan lät hugga ned träden, men två spånor flögo in i munnen på henne, hon blev havande. Hennes son var åter Bata, som nu blev tronföljare och Farao och dödade sin trolösa gemål.

I denna saga äro de viktigaste av de hithörande motiven förenade: den yttre själen, livstecknen, den primitiva "själavandringen", den underbara födelsen. Dessa motiv voro allt för fantastiska för den grekiska rationalismen. Livstecknen, som spela så stor roll i de moderna variationerna av Perseusgruppen, förekomma knappast, den yttre själen har åtminstone lämnat spår. Den purpurlock, som måste skäras från Nisos' huvud, innan hans stad kan intagas, (sagan om Skylla, samma motiv i sagan om Komaitho) är något annat än Simson-motivet. Där bor hjältens styrka i hans hår, här är det en enstaka lock, på vilken hjältens välfärd beror. Det är den yttre själen kombinerad med tron på hårets betydelse. Tydligare är Meleagrossagan. Hjälten skall leva, så länge den brand, som ryckes från härden, ej är förtärd.

Hans undergång vållas av att hans moder i vredesmod kastar den på elden.

Sönderstyckningsmotivet finnes. I Medeasagan har det förbundits med ett annat sagomotiv, föryngringen. Medea sönderstyckar först en vädur eller Iasons fader Aison, kokar styckena och ur kitteln stiger den sönderstyckade upp i föryngrad gestalt. Men när Peleus skall föryngras, lägger hon ej den rätta trolldomen i kitteln, Peleus förblir död. Ändringen är betecknande för den grekiska sagans dramatiska anlag. I en annan sagogrupp motiveras sönderstyckningen med en kannibalisk måltid, Tantalos-, Thyestes- och Lykaonsagorna. Tantalos' son Pelops återuppväckes av gudarna; ett skulderblad, som den sörjande Demeter i tankspriddhet förtärt, ersättes av ett nytt av elfenben. Det är typisk grekisk rationalism i sagans fantastik!

Den underbara födelsen ur den sönderstyckades lemmar eller blod är vanligare, ehuru det för folksagan karakteristiska, identiteten med den sönderstyckade, den primitiva "själavandringen" saknas i den grekiska sagan, vilket är lika karakteristiskt för denna. Ur den dödade drakens tänder uppväxa beväpnade män i Kadmos- och Iasonsagorna. Ännu krassare förekommer motivet i den kosmogoniska sagan, som bevarat mera av den primitiva vildheten än hjältesagan. Den har ej som denna rationaliserats och förädlats i de ridderliga kretsarna, utan först upptagits av en grubb-

lande bondeskald som Hesiodos. Ur den stympade Uranos' blodsdroppar föder jorden de väsen, för vilka mytologien ej hade en fader till hands, erinyerna, giganterna, nymferna och trädnymferna Meliai. Ur skummet, som samlas kring hans i havet kastade genitalier, uppstår Afrodite. Här anknyter myten till en etymologi (*afros* skum).

Det finns också en underbar födelse av annat slag. Ur Ledas ägg föddes Helena, Athena ur Zeus' huvud, Dionysos ur hans lår. Paralleller ur den nordiska och indiska mytologien äro ofta anförda; andra finnas i den primitiva sagan.

Förhållandet till djuren är lika primitivt fantastiskt i folksagan. Djuren stå liksom hos totemistiska folk på samma nivå som människorna, de tala, gifta sig och handla som människor. Därur har den antika moraliserande djurfabeln vuxit upp liksom den medeltida djursagan. I antiken har djurfabeln gått sin egen väg och hör ej mer till mytologien. Djuren äro ofta klokare och starkare än människorna. De hjälpsamma djuren, som bispringa hjälten i hans nöd, äro ett vanligt motiv[8]. Det finnes i Psychesagan, det förnämsta av de få exemplen på antik folksaga. Myrorna skilja de högar av korn, som Venus befallt Psyche att sortera, och Zeus' örn hämtar Proserpinas skönhetssalva från underjorden. Att döma av de många moderna parallellerna ligger en djurförvandlingssaga bakom huvudmotivet, i det att brudgummen återfår sin mänskliga gestalt blott om natten.

Djurförvandlingar äro vanliga i folksagan och ännu mer i de primitiva folkens sagor. Hjälten skiftar mellan människa och djur, så att man knappast rätt vet, vilketdera han är. Djurförvandlingar förekomma också mycket ofta i den antika mytologien, men i gudasagan, ej i hjältesagan. De kunna, som vi senare skola se, ha ett annat ursprung, i svarsägnen, och mycket ofta är det svårt eller omöjligt att avgöra, vilketdera deras ursprung är. Detta beror i hög grad därpå, att mytologien undergått en litterär bearbetning, och särskilt djurförvandlingssagorna föreligga mest hos senare författare, som ombildat dem efter ett fastslaget schema. Ofta låter sagan en elak häxa förvandla människor till djur. Därpå finnes ett exempel i sagan om Kirke, ett av Odysseens många folksagomotiv.

Här kan lämpligen infogas förhållandet till de övernaturliga väsendena av det slag, som brukar benämnas folktrons lägre gestalter, ehuru dessa bero på religiösa trosföreställningar. Älvor, skogs- och havsrån m. fl. spela en stor roll i folksagan. En vanlig sagotyp är äktenskapet med ett kvinnligt väsende av denna art, en älva eller en sjöjungfru. Hon vinnes vanligen genom strid eller överlistning och fogar sig sin mänsklige make, så länge han iakttager ett visst tabu. Men då han yttrar det förbjudna ordet eller gör den förbjudna handlingen, försvinner hon åter till sitt element och återvänder på sin höjd någon gång för att se till sina barn. Ett typiskt exempel erbjuder den

grekiska mytologien i Thetissagan. Thetis var en sjöjungfru, som Peleus vann i strid. Han fasthöll henne, trots det att hon förvandlade sig i olika gestalter och tvang henne att följa sig till sitt hus. Denna förmåga av förvandling, som även är känd från folksagan, har i Grekland särskilt fäst sig vid havsväsendena. Proteus förvandlar sig på samma sätt, då Menelaos söker avtvinga honom hans visdom, och Nereus, då Herakles vill veta vägen til Erytheia. Endast om de trots allt fasthållas, foga de sig. I Thetissagan saknas tabumotivet, men den förråder sin släktskap med folksagan däri, att Thetis kort efter sin sons födelse återvänder till sitt element men ibland återkommer för att trösta och hjälpa honom. Betecknande för den grekiska sagans kynne är, att denna ursprungligare version träder tillbaka för den bekantare, att Thetis bortgiftes på gudakonungens föranstaltande.

Ivrigt har man i folksagan sökt efter spår även av primitiva sociala förhållanden. Så bruka människoätande häxor och jättar förklaras ur urtidens kannibalism. I den grekiska sagan ha vi Kyklopen, Thyestes och Tantalos. Men här kan även en svarsägen föreligga, vilket torde vara säkert om Lykaonsagan. Människooffer förekommo ännu i historisk tid i Zeuskulten på berget Lykaion. Ofta föres också hit sagans förkärlek för den yngste sonen. I den vanliga myten är Zeus den yngste brodern, medan han hos Homeros härskar i kraft av sin förstfödslorätt. Hos vissa folk finnes det

rättsbruket, att företrädesvis arvsrätt tillkommer den yngste, ej den äiste brodern. Men motivet kan lika snart bero på folksagans förkärlek för askungen, den ringe och svage, som upphöjes.

Motiv av detta slag äro emellertid mera underkastade omvandling och förändring än de förut omnämnda. Varje tid och kultur anpassar omedvetet sagan efter sina förhållanden. Våra tala t. ex. ständigt om riken, konungar och prinsessor, naturfolkens om stammar och hövdingar. Samhällstillstånden färga av sig på sagan. När det i de grekiska liksom i de indiska myterna så ofta talas om kvinnorov och boskapsrov, så ligger därbakom ingen naturmytologisk djupsinnighet utan det enkla faktum, att dessa i vår folkstams ungdom ofta förekommo och voro den vanligaste anledningen till tvister och krig. Ej utan en viss sannolikhet skulle man i dessa motiv kunna vilja se en arvedel från de invandrande grekerna, ej från de fredliga minoerna, men så länge vi så litet känna den minoiska tidens förhållanden, är det en osäker gissning. Även i den spelade kvinnan och nötboskapen en mycket stor roll.

Lika karakteristisk är den stora betydelse som dråpet har i den grekiska mytologien, förövat ofta i hastigt mod, ännu oftare av obetydliga anledningar, men blodshämnden spelar ej samma roll som t. ex. i Norden. Det är ingen vendetta, inga seriemord, utan dråparen går i landsflykt. Så blir detta ett av harmoniseringens bekvämaste hjälp-

medel för att förflytta en hjälte från en ort till en annan.

Om man söker, finner man åtskilliga antikviteter i myterna, t. ex. det från nordisk och romersk rätt bekanta sättet att överlåta jord genom att symboliskt överlämna en torva[9]. Ur praktiskt bruk hade det försvunnit utan spår. Ännu mer gäller det religiösa riter, t. ex. människooffret, som i verklig kult är en sällsynthet, i myten ett vanligt motiv. Bruket att rena hären genom att låta den marschera mellan offrets blödande delar, förekom i det efterblivna Böotien och i Makedonien i levande bruk; eljes har myten bemäktigat sig det[10].

Man har sagt, att folksagan saknar förhållande till moralen. Det må vara riktigt om den moderna folksagan, som levt på folkdjupet som ett residuum från urtiden, men icke om den i levande utveckling stadda sagan. Primitiva folk berätta sagor om uppkomsten av sina seder och inrättningar och om de straff, som drabba överträdelsen. Dessa motiv, som man kan kalla etiska, blott man icke inlägger någon filosofisk mening i ordet, äro mer än andra beroende av de sociala förhållandena. Hos ett folk med en sträng patriarkalisk ordning som det grekiska kretsa dessa motiv givetvis kring familjen och dess rätt. Här ha vi en rad stående och viktiga motiv, vilka särskilt samlat sig i Oidipussagan, föreningen mellan moder och son, mellan fader och dotter (Pelopia, Tydeus), som rätt betecknande knappt betraktas med samma fasa, striden mellan fader och son, som åter-

vänder i den germanska sagan (Hildebrand och Hadubrand), de fientliga bröderna (Eteokles och Polyneikes, Akrisios och Proitos, Atreus och Thyestes), blodshämndens problem, då dråparen tillhör den egna familjen (Orestes, Alkmaion). Här har Delfi satt in och omvandlat myterna i sitt intresse, som vi senare skola se.

Ett av familjemotiven är mycket vanligt i vår folksaga, den elaka styvmodern. Hon finnes även i den grekiska myten, t. ex. Ino, Sidero, men då hos den härskande klassen faktisk polygami rådde, tillkommer ett annat motiv, den nya, svartsjuka gemålen, t. ex. Dirke, Ino. Potifars hustru är ett ej heller i den grekiska myten ovanligt motiv, t. ex. Bellerofon och Stheneboia, Peleus och Akastos' gemål.

Med dessa motiv, som återspegla en äldre tids förhållanden, närma vi oss en mycket omdebatterad fråga, det historiska elementet i sagan. Och om det är så, som jag i början sökt visa, att de stora mytkretsarna anknyta till den mykenska tidens berömda centra, får denna fråga ökad vikt. Blir det då ej sannolikare, att i sagan ingå historiska erinringar om deras och furstesläkternas öden? Blotta framställandet av en dylik fråga ansågs en tid som bevis på ovetenskaplighet. Det s. k. euhemeristiska förklaringssättet har syndat mycket, men metoden att återföra alla myter på gudasagan har syndat ej mindre. Proskriptionen av det historiska förklaringssättet var dess självförsvar mot en farlig rival. Denna synpunkt har

sitt berättigande, därpå tvivlar väl numera knappast någon efter det glänsande rättfärdigande, som den fått genom de arkeologiska upptäckterna. Säkert ligger en historisk kärna bakom de strider om Troja, som Iliaden skildrar, bakom de argiviska furstarnas tåg mot Thebe, som ligger till grund för sagan om de Sju, och bakom Minos' herravälde över det Ägeiska havet. Vad namnet Agamemnon än må beteckna, återspeglar sig i hans gestalt konungens av Mykene maktställning som Greklands förnämste härskare.

Men när Schliemann och Dörpfeld i Mykenes schaktgravar se den äldre kungaättens, Perseidernas gravar och i kupolgravarna den yngre, Atridernas vilorum, får man låta tvivlet komma till sin rätt. Intet är farligare än att söka skala ut historia ur myterna. Att taga ut det historiska elementet i sagan är endast möjligt, då man har medel till en yttre, av sagan oberoende kontroll. Sagan kastar med suverän frihet om personer och tidsförhållanden och blandar samman dem med rent mytiska element. Ett lärorikt exempel är Nibelungsagan, där vi just ha medel för kontrollen och kunna iakttaga hur fritt och godtyckligt sagan behandlar historiska personer och händelser och deras tid.

Vi vända oss i stället till den andra stora huvudgruppen, svarsägnerna, de aitiologiska sagorna och myterna eller helt enkelt aitierna, som de ofta kallas med ett grekiskt ord, som betyder orsak. Dessa berättelser, som vilja ge orsaken till

allt, som väcker människans uppmärksamhet i den omgivande naturen, i seder och inrättningar ända upp till världens skapelse, äro minst lika populära bland folket som sagan. Jag minns från min barndom knappast några sagor men en mängd svarsägner. De gamla ombildas och nya uppstå beständigt danade efter de gamlas mönster. En växelverkan råder mellan sagan och svarsägnen. En saga kan göras till en svarsägen genom att få ett aitiologiskt slut påhängt, en svarsägen kan tappa bort syftet, så att blott berättelsen kvarstår, och kan då ej skiljas från en vanlig saga, om ej paralleller förråda förhållandet. Vi skola möta exempel på bådadera.

Det torde vara bäst att börja med det slag av svarsägner, som är påtagligast och sedan länge rätt uppskattat, kultaitierna. De avse att förklara uppkomsten av ett egendomligt kultbruk. Schemat är: så gjordes det en gång och därför skall det alltid göras så. Av spisoffret få gudarna blott benen och några magra bitar inhöljda i fetthinnan. Varför? Jo, när gudar och människor mätte sig med varandra i Mekone, gjorde Prometheus i ordning två högar av det styckade offerdjuret och bad Zeus välja. Han valde den sämsta och därför få gudarna den fortfarande. När modermördaren Orestes på flykten kom till Athen, lät konung Pandion sätta fram ett särskilt dryckeskärl för en var, för att man ej skulle besmittas genom att ösa sitt vin ur samma kärl som han; därför öste man vid Kannfesten *(Choes)* alltjämt ej ur

det gemensamma blandkärlet utan en var drack ur sin kanna.

I den historiska inledningen till landskapet Fokis' beskrivning berättar Pausanias, att fokerna vid ett förtvivlat avgörande med thessalerna staplade upp alla sina ägodelar på ett stort bål, samlade kvinnor och barn och gåvo de kvarlämnade väktarna befallning att, om de blevo besegrade, döda dem, lägga kropparna på bålet och bränna upp alltsammans. Det förefaller som en historisk anekdot, kanske historia. "Fokisk desperation" hade blivit till ett ordspråk. Men Plutarchos har en tillsats, som förråder sammanhanget. Fokerna segrade och till minne därav firas en stor fest, Elafebolierna i Hyampolis. Vid denna staplades ett stort bål upp; på det lades allehanda ägodelar och dockor; därefter antändes det[11]. Seden är välkänd. Det är årselden, i vilken ofta allsköns saker, t. o. m. levande djur, någon gång människor, förbrännas. Vad man kunde tro vara en historisk saga, visar sig vara en svarsägen för att förklara de egendomliga bruken vid årselden. Den förekommer ibland i Grekland och upptändes där liksom nu ibland på toppen av ett berg. Då kan man kanske förstå den åsikt, som jag här blott kan antyda, att myten om Herakles' självförbränning på Oite uppstått ur denna sed, i vilken människofigurer förbrändes på ett bål.

Mera sällan har kultaitiet den formen, att det låter förändringar inträda i ett redan bestående festbruk, t. ex. det långa aitiet om den joni-

ska Bufoniefesten, som berättar, hur det kom sig, att ett oblodigt offer övergick till ett blodigt. Vanliga äro aitier, som berätta orsaken till instiftandet av en kult. I Korinth bestod bruket, att sju gossar och sju jungfrur i sorgdräkt och med klippt hår enligt ett i herokulten ej ovanligt bruk klagade över några heroer i barnaåldern, som lågo begravna i Hera Akraias helgedom. Sagan berättade, att de voro Medeas barn, som korinthierna dödat; för att sona dådet hade kulten inrättats. Först Euripides låter Medea själv döda sina barn. Denna sagotyp verkade så kraftigt, att flera av Euripides' tragedier äro aitiologiska. Insättningen av en kult bildar det försonande slutet.

Denna omfångsrika grupp är huvudsakligen viktig för kulthistorien. Kulten vimlar av dylika svarsägner, de ge ofta forskningen god hjälp. Så har jag t. ex. ur aitierna sökt rekonstruera bruken vid Aiorafesten[12]. De ge vid handen, att jungfrur drogo omkring vinbergen under sång och offrade en hund för att främja skörden. Sagohistoriskt är kultaitiernas betydelse paradigmatisk. De äro ofta mekaniskt bildade efter ett gängse schema och anknyta ofta ytligt till de gångbara myterna.

Närmast denna står en annan grupp, som också har sitt ursprung i kulten. Dessa svarsägner avse att förklara egendomligheter i en guds uppenbarelseformer, hans attribut, t. o. m. bilder, och kunna kallas gudaaitier. Hit höra bl. a. säkerligen en del djurförvandlingssagor, ehuru den segrande antropomorfismen utplånat de flesta spåren.

Det tydligaste exemplet härstammar från det efterblivna Arkadien. I Thelpusa och Figalia berättades, att Poseidon i hästgestalt förenat sig med Demeter i gestalt av ett sto; hon födde en häst eller dottern Despoina och hästen Areion. Så långt tar sig sagan ut som en vanlig djurförvandlingssaga. Den aitiologiska grunden blir uppenbar, då vi veta, att Demeter i Figalia avbildades med hästhuvud. I Lykosura sades Despoina vara dotter till Demeter och Poseidon Hippios (Häst-Poseidon). Det är en rest av föreställningen om gudar i djurgestalt som denna svarsägen vill förklara. Ett binamn är ofta allt vad som står kvar av föreställningen om gudar i djurgestalt. Vanligen har den utplånats, så att vi äro hänvisade till mer eller mindre säkra slutsatser ur en guds förbindelse med djursagan. Nymfen Kallisto, som av Artemis' vrede förvandlades till en björn, hålles sannolikt för en uppenbarelseform av Artemis själv, som har vissa förbindelser med björnen. Små flickor, som voro hennes tempeltjänarinnor i Athen, kallades för björnar.

För en hithörande svarsägen av annan typ håller jag myten, att Hera kastade ned den nyfödde Hefaistos på jorden, så att han skadade sig och blev halt. Förkrympta ben eller avskurna senor utmärka mytens smeder. Ännu få smederna starka armar men dåliga ben av att ständigt stå vid städet och slägga. Man väljer det yrke man duger till. Så blevo i primitiva förhållanden de blin-

da sångare och de halta smeder. Därför är deras gud också halt, och detta vill myten förklara.

De svarsägner, som förklara attributen, äro föga betydelsefulla. Athena fick Gorgonhuvudet av Perseus, Hermes kastade sin stav på två stridande ormar, som slingrade sig om den; så fick han caducéen. Som nyfödd gjorde han den första lyran av en sköldpaddas skal och skänkte den åt Apollon. Om gudarnas bilder är ej mycket att säga. De flesta sagorna tala om deras härstamning, t. ex. sagorna om palladiet och den tauriska Artemis' bild, på vilken åtskilliga orter gjorde anspråk. När Hermes dödat Argos, skulle gudarna döma honom. För att ej komma i beröring med den av blod befläckade kastade de röststenarna på honom; de samlade sig i en hög kring hans fötter[13]. Myten vill förklara, varför hermen brukar stå i en stenhög.

Med nästa grupp komma vi in på svarsägner av ett slag, som är ytterst vanligt även hos andra folk, primitiva som moderna. Det är naturaitierna, som avse att förklara egendomligheter i den omgivande naturen, den levande som den döda.

En i alla världsdelar spridd saga berättar, att en människa, hos oss en jätte, förvandlats till sten. Det är en genomskinlig svarsägen, som vill förklara en människoliknande form hos ett klippblock. I övermåttet av sin sorg förvandlades Niobe till en ständigt gråtande klippa. Den finns än i dag uppe i berget Sipylos. Ett källsprång väller ned över dess huvud. Då Poseidon i Odysseen

förvandlar faiakernas fartyg till sten, är detta sannolikt en svarsägen, som vill förklara den skeppsliknande formen av en klippa i havet.

Iögonfallande träd sammanknötos med sagan. Under en stor platan vid Gortyn hade Zeus och Europa firat sitt biläger. Men i detta fall har trädet väl oftast från början varit föremål för kult. Ortaitierna äro i Grekland ofta på samma gång kultaitier. Vi veta, hur hos oss historiska reminiscenser schematiskt få tjäna till att förklara ortsmärkvärdigheter, som bli minnen av fylkeskonungar, snapphanekriget o. s. v., hur ett jättekast finnes snart sagt vid varannan kyrka, hur sägner vandra och knytas än till den ena än till den andra orten. I Grekland var mytologien städse beredd till samma tjänst. Allmänt bekanta sagor fästes vid och namngåvo lokaliteter, som sysselsatte folkfantasien. När en berömd sagohjältes namn förbindes med en helgedom eller en grav, måste man därför försiktigtvis räkna med en senare namnfästning. Oidipus hade t. ex. fyra gravställen, som alla äro ourspungliga. Ty han är från början ingen kulthero utan en sagohjälte[14]. De försök, som gjorts att med hjälp av dylika lokalsägner uppvisa de trojanska hjältarnas ursprungliga tillhörighet till moderlandet, måste därför upptagas med det största misstroende[15]. De voro så berömda, att en halvt bortglömd kult eller en namnlös grav var som helst kunde döpas med deras namn.

Pausanias berättar ett tydligt exempel från Argolis. På vägen mellan Mykene och Argos låg

Thyestes' grav. Den var prydd med en vädur av sten och orten hette Krioi (Vädurarna); det fanns således väl flera dylika bilder. Särskilt i äldre tid smyckades gravarna med djurbilder — de finnas talrikt på Athens begravningsplats vid Dipylon —; anknytningen till myten om det gyllene lammet, som Thyestes berövade Atreus, vållade, att den vädurprydda graven tillades Thyestes.

Svarsägner, som förklara djurens egendomligheter, äro ytterst vanliga bland alla folk, som leva i nära umgänge med naturen. Kipling berättar en indisk saga, hur tigern efter det första dråpet på en levande varelse flydde genom djungeln, dess rör slogo hans sidor och därför blev han randig. Svalan har sin runda, röda strupe och sin kluvna stjärt, därför att hon var en tjuvaktig tjänstflicka, som stal ett rött garnnystan och en sax från jungfru Maria. Här tillkommer djurförvandlingen.

Den grekiska myten har ett eklatant, ofta citerat exempel. Ingen kan ana en djursaga i den bloddrypande tragedien om Prokne och Filomele, men när hjältinnorna även kallas Aëdon och Chelidon (näktergal och svala) börjar sammanhanget att framlysa. Jag tar en senare, mindre bekant version av sagan[16]. I Kolofon bodde Polytechnos (den konstfärdige) med sin maka Aëdon. De hade en son Itys. De tävlade i konstfärdighet, Aëdon vävde och Polytechnos förfärdigade en vagn. Ur tävlan uppstod tvist. Polytechnos lockade sin makas syster Chelidon till sig och skändade henne. När systrarna igenkände varandra, hämnades de

genom att döda Itys. Hela sällskapet, även släktingarna, förvandlades till fåglar, Polytechnos till en hackspett. I Proknesagan skär Tereus ut Filomeles tunga, för att hon ej skall kunna förråda hans illdåd. Svarsägnen är tydlig. Svalan kvittrar så oförståeligt, därför att hennes tunga blivit avskuren; näktergalen klagar ständigt "Itys, Itys" över sitt barn, som hon mördat. Hackspetten, djurvärldens timmerman, hamrar beständigt. De olika versionerna visa den starka variationen i detaljer under fasthållande av den aitiologiska huvudpunkten. I en annan vill Prokne, avundsjuk på sin systers blomstrande barnskara, döda en av hennes söner, men mördar av misstag sin ende son Itys. De visa också, som redan anmärkts, hur den aitiologiska karaktären kan fullständigt försvinna och djursagan höjas upp i den vanliga antropomorfistiska mytologien. Djurnamnen utbyttes mot andra, grundmotivet om den utskurna tungan är redan hos Homeros bortfallet som alltför vilt.

Förvandlingarna äro mycket omtyckta i den senare mytologiska diktningen. Motivet till förvandlingen är vanligen någon stor sorg eller gudarnas vrede. Arachne (spindeln) var så stolt över sin vävkonst, att hon höll sig för att överträffa Athena. Gudinnan förvandlade henne därför till en spindel, som ständigt väver på sitt nät. Bondpojken Askalabos (ödlan) gjorde narr åt Demeter, då hon törstig drack en slags soppa. Hon hällde i vredesmod drycken över honom, han fick

fläckar av de fasta bitarna och förvandlades till en fläckig ödla.

Det är iögonfallande, att däggdjuren knappast förekomma i denna grupp, mest fåglar och dessutom ibland lägre djur. Orsaken torde vara, att sagorna om förvandlingar till däggdjur sammanhänga med föreställningar om gudar i djurgestalt och därför funnit sin plats på annat håll. Så blevo de andra djuren övriga för svarsägner av denna typ.

Från jorden höjer människan blicken till himmeln, vars företeelser mycket starkt togo den primitiva fantasien i anspråk. Naturfolken berätta talrika sagor, som vilja förklara himlakropparnas skapelse, solens gång, månens fläckar och växlande gestalter. Alla dessa sagor äro naturaitier, blott på ett annat område. I stjärnvärlden orientera de sig genom att sammanfatta stjärnorna till bilder, som föreställa allehanda ting inom deras åskådningsvärld. Detta förbildligande av stjärnorna är i och för sig intet aition men lägger svarsägnen på tungan. Stjärnbilderna bli föremål och varelser, som försatts från jorden till himmeln.

Beträffande de större himlakropparna ha grekerna blott ansatser, som ej utbildats till sådana längre myter, som påträffas bland naturfolken. Solen åker i sin vagn över himlavalvet, och färdas tillbaka över oceanen från väster till öster i en gyllene bägare, som Herakles en gång lånade, Månen åker eller rider, Morgonstjärnan rider. En

vasbild föreställer stjärnorna som gossar, som vid solens uppgång dyka ned i havet.

Så mycket mer stjärnmyter finns det. Genren var synnerligen populär i alexandrinsk tid. Det är emellertid osäkert, om den är inhemskt grekisk. Homeros känner några få större stjärnbilder: Sirius eller Hunden, dess herre jägaren Orion, Plejaderna, regnstjärnorna Hyaderna, Björnen eller Vagnen och dess kusk, oxdrivaren Bootes. Det är det vanliga förläggandet av jordiska föremål till stjärnorna, som kan ge upphov till stjärnförvandlingssagor, men de äldre grekiska stjärnmyterna äro magra. Myten om Orion kan väl dock knappast skiljas från stjärnbilden. Långt senare, i det sjätte århundradet, lånades djurkretsen och dess bilder från Babylonien. Möjligt är, att detta givit uppslaget till stjärnmytologiens utveckling; säkert är, att det astronomiska intresset i senare tid givit den dess storartade omfång.

Ännu mindre är att säga om de atmosfäriska företeelserna. Jag antyder blott Aristofanes' groteska förklaring av regnet[17], som knappast saknar folklig bakgrund, och den i Odysseen uppdykande vanliga folksagan, att vindarna inspärras i en säck.

För primitiv uppfattning är människan en naturvarelse som andra, och det är därför självklart att hon, hennes ursprung, egendomligheter och inrättningar bli föremål för svarsägnens fantastiska spel. Varifrån kommer kulturen, som, hur obetydlig den än är, skiljer människornas värld från djurens? Myten svarar med kulturbringare, hos

de primitiva en mäktig trollkarl i forntiden eller totemdjuret, hos de mera framskridna en gud eller en hero. Elden, som är förutsättningen för all mänsklig kultur, stjäl Prometheus från gudarna, liksom hos en indianstam en fisk stjäl den från skaparen Quawteatl. Åkerbruket, det nästa stora steget i kultur, lära människorna av mytiska figurer. Triptolemos far omkring i sin vagn och utbreder det. Efter denna myt är den om Ikarios, den förste vinodlaren, bildad. Den grekiska mytens kulturheroer äro Prometheus, som hos Aischylos berömmer sig av att genom sina uppfinningar ha ryckt upp människan ur hennes halvdjuriska slöhet, och Palamedes, som uppfunnit skriften, kalendern och brädspelet.

Om människans uppkomst berättar svarsägnen liksom om djurens. Poseidon skapade hästen genom ett slag av sin treudd i klippan. Prometheus formade kvinnan av lera och gudarna utrustade henne med själ, skönhet och list. Liknande skapelsesagor berättas överallt. Den grekiska påminner om den bibliska även däri, att kvinnan skapas efter mannen. Denna självgodhet hänvisar på att män skapat myterna. Det berättas ofta, att människan framgått ur jorden, av träd som i den nordiska mytologien och särskilt bland totemistiska folk ur djurvärlden. Men när en grekisk myt berättar, att Zeus på Aiakos' bön att befolka hans land förvandlade myror (*myrmekes*) till människor, myrmidoner, är det en genom en ordlek uppkommen svarsägen. Dylika etymologiska myter

äro ej sällsynta. På den förstnämnda föreställningen har man trott sig finna en hänsyftning i den stående frågan hos Homeros: ”du är väl ej född av en ek eller en sten.” I myten om Deukalion och Pyrrha finns den. Då världen förötts av den stora floden, kastade de stenar bakom sig, och av dem uppstodo nya människor, men även denna myt har en etymologisk bakgrund, ljudlikheten mellan *laas* sten och *laos* folk.

Då svarsägnen berättar om människosläktets och kulturens uppkomst, vågar den sig redan på de högsta och mest omfattande frågorna, och steget är ej alltför långt till att söka giva en förklaring på hur hela den värld uppstått, i vilken människorna leva och röra sig. Ett svar är mycket enkelt och lätt. Liksom människan inrättar sig så ändamålsenligt, som hon förmår, för sina enkla behov, bygger en hydda och förfärdigar sina få redskap, liksom kulturframstegen bringas av kulturheroer, så, menar man, har det i tidernas början funnits någon, blott mycket mäktigare, som inrättat världen så ändamålsenligt, att den skänker människan allt vad hon behöver. Denne världsskapare, som påträffas hos många primitiva folk, heter hos australierna karakteristiskt nog ”Göraren”. Han har också fastställt stammens sedvänjor och inrättningar. Vid hastigt påseende synes här en högt utvecklad monoteistisk gudatyp föreligga, men den beror i själva verket på primitiv tankelättja. Den är en mytologisk, ej en religiös kult-

gud; därför har han ingen kult och ingen bryr sig om honom.

Naturligt är, att hos mera framskridna folk, som ha en utbildad gudavärld, skapelsen tillskrives gudarna som i Babylonien och i Norden. Den grekiska mytologien har intetdera. ”Göraren” finns blott hos primitiva folk, och de grekiska gudarna voro ej stora och mäktiga nog, de voro alltför antropomorfistiska. Rationalismen har tidigt berövat dem den trolldomsmakt, som gudarna behöva för ett dylikt verk.

I Grekland finna vi således blott det andra slaget av skapelsemyter, där skapelsen sker av sig själv automatiskt. Även detta är mycket vanligt hos andra folk på ett något högre stadium än det lägsta. Utbredd är föreställningen, att världen uppstått ur vattnet eller ur ett ägg. Då Homeros talar om Okeanos som gudarnas ursprung och deras moder Tethys, ligger sannolikt föreställningen om urvattnet bakom. Den återkommer i den orfiska kosmogonien, som vilar på primitiv grundval. I begynnelsen fanns urvattnet, däri uppstod ett ägg och ur detta framgick den första varelsen, guden Fanes. Ännu vildare är den kosmogoniska myten hos Hesiodos. Uranos (himmeln) lägrade sig över Gaia (jorden) helt täckande henne och gömde deras barn i hennes inre. Gaia förmådde sin son Kronos att skilja dem åt genom att avskära hans genitalier. Det finns märkvärdiga paralleller i den egyptiska myten om Keb och Nut, jordgudinnan och himmelsguden, och i maórimy-

ten om Rangi och Papa. Himmeln låg i tät omfamning över jorden, och i mörkret mellan dem måste gudarna dväljas. Tane Mahute skilde dem åt och höjde himmeln upp. Gudarna begåvo sig var till sin plats i luften, på jorden och i havet. Så inrättades världen.

I dessa sist anförda berättelser ha världens delar, himmel och jord, antropomorfiserats. Kosmogonien har blivit en gudasaga, men personnamnen äro blott en genomskinlig förklädnad. Dessa gudar äro liksom "Göraren" av mytologiskt, ej av religiöst ursprung och sakna all betydelse för kulten. Sådana mytologiska gudar äro i Grekland Uranos, Okeanos och till största delen även Gaia. Helios och Selene likna dem. De spela en obetydlig roll i kulten utom Helios på Rhodos, förmodligen på grund av främmande inflytande. Hades så gott som saknar kult. Han synes vara en kollektiv beteckning för dödsriket, som personifierats. Flera dylika, ännu blekare kosmiska gudar tillkommo, då de grubblande förklaringsförsöken förde kosmogonien ännu längre upp i den gestaltlösa begynnelsen. Chaos, Erebos, Nyx m. fl. hos Hesiodos äro intet annat än kosmiska principer, fast orden skrivas med stor begynnelsebokstav som personnamn.

Den grekiska föreställningsformen är antropomorfistisk och världsskapelsen sker i form av en serie av avlelser, den är bragt i det övliga genealogiska schemat. Genom denna tunna slöja skiner det verkliga förhållandet tydligen fram. Skapelsen är

en utveckling av det från början förefintliga världsstoffet, som försiggår av sig själv, en utveckling i den enda form, vari man ännu kunde föreställa sig utvecklingen, generationens. Man behöver blott stryka av den mytologiska ikläd naden för att ha naturfilosofi, och naturfilosofien benämnde för övrigt länge sina principer med mytologiska namn. Den grundväsentliga skillnaden mellan stoff och kraft gryr redan hos Hesiodos, då generationsdriften, Eros, kärleken, uppställes som en av de kosmiska makterna. Så föder svarsägnen i sin högsta form av sig den första vetenskapen. De första elementen av en vetenskaplig världsförklaring voro hos andra folk lika oskiljaktigt förenade med den mytiska som Uranos och Gaia i Hesiodos' myt. Grekerna skilde dem åt med tankens skära. Deras underbara kynne, deras rationalism och tankeklarhet tålde inga tvetydigheter och sammanblandningar. Därför föddes det förutsättningslösa sanningssökandet hos dem, vetenskapen, den grekiska andens störste son.

Vi ha sett, att samma egenskap i den lägre form, för vilken jag kanske får använda beteckningen rationalistiskhet, förlänat de grekiska myterna deras särprägel i motsats till den primitiva sagan och folksagan, ur vilken de framgått. Ett utslag av samma anlag är det förmänskligande av myterna, den antropomorfism, som utmärker den grekiska mytologien. Den beror icke blott på grekernas plastiska och åskådliga fantasi utan också på deras motvilja mot sagans primitiva och fantasti-

ska föreställningar och drag, som rensade bort det, som alltför mycket motsade människolivets erfarenheter. Den grekiska myten har därigenom blivit något annat än den vanliga sagan och bär med rätta ett särskilt namn. Vad den genom denna rationaliserings- och förmänsklingsprocess förlorade i religiös betydelse, ersatte den genom självständigt värde. Den blev en makt, som trotsade religionsskiften och årtusenden och ännu i dag ej är död.

Riktigheten av den här i allmänna drag framlagda uppfattningen måste bevisas genom en ingående analys av myterna. Jag har genomfört den på vissa viktiga mytkretsar, men utrymmet förbjuder mig att här framlägga den. Till mytologiens senare utveckling återkommer jag längre fram. Den för all framtid bestämmande grunden är lagd i förhistorisk tid.

III. Primitiv tro och rit.

I det föregående har jag gjort ett försök att tränga in i den minoisk-mykenska tidens religion och uppvisa dess inflytande på senare grekisk religion och myt. Denna tid var konstnärligt högt utvecklad, och vi kunna av vissa tecken sluta, att den varit högt utvecklad även i socialt och religiöst avseende. Religionens primitivaste former måste den redan ha lämnat bakom sig. Resterna av just dessa former är det emellertid som den moderna religionshistoriska forskningen med förkärlek efterspårar och rycker i förgrunden, och i denna framställningsserie höra även dessa med nödvändighet in, även om det huvudsakligen är välbekanta ting, som jag har att föredraga.

Först ett par ord om metoden, ty det är av vikt, att dess natur och dess inskränkningar klarläggas för att rätt uppskatta räckvidden av dess tillämplighet. Den är icke historisk i egentligaste mening. Materialet hämtas huvudsakligen från senare tider, från den efterhomeriska tidens skriftliga tradition. Historiskt sett är det således långt yngre än det, som jag behandlat i det första kapitlet,

yngre än den starka omformning av religionen, som framträder hos Homeros, vilken jag senare kommer att behandla. Berättigandet att i detta material dock se rester av ett religiöst stadium, vars början ligger långt framom både den homeriska och den minoisk-mykenska tiden, beror på dess primitiva beskaffenhet och dess återvändande hos alla jordens folk, hos de primitiva vildarna som på folkdjupet hos de civiliserade folken.

För att använda en gammal bild, så är en högre religion som hela det sammansatta vegetationsbeståndet i en skog. De stora gudarna äro som de stora träden, som resa sina mäktiga stammar högst, mest falla i ögonen och bestämma skogens karaktär. Men de kunna också lättast fällas och nya inplanteras i stället. Svårare är det att komma till rätta med buskvegetationen, som deras kronor skymma och beröva luften men ej förmå kväva, vad vi bruka kalla folktrons lägre gestalter. Och gräset på marken är ännu envisare, ständigt skjuta samma blad och samma enkla vippor fram. Det är denna undervegetation, som vi nu vilja undersöka.

Genom en analys av hela detta invecklade komplex men främst genom undersökning av förhållandena hos primitiva folk, där de lägre skikten ännu bevarats ostörda, söker den etnologiska forskningen konstruera den uppåtstigande kurvan i religiös och social utveckling; båda äro intimt förbundna och sammanflätade med varandra. Därvid framträda vissa större och vitt utbredda komplex av

föreställningar och riter, som sammanhänga med vissa primitiva sociala former, och den frågan framställer sig, om dessa äro nödvändiga genomgångsstadier i utvecklingen, som vi ha att söka överallt. Mest diskuterad är frågan, om den egendomliga förbindelse mellan en grupp av blodsförvanta människor och en djurart och det därpå uppbyggda egendomliga sociala system, som kallas totemism, även måste förutsättas en gång ha härskat hos grekernas urfäder. Ehuru man ivrigt sökt uppvisa dess spår[1], finns det intet i den grekiska religionen, som med nödvändighet kräver en totemistisk förklaring; totemismen är ej ensam om djurdyrkan och djursagor, de kunna även ha annat ursprung. Svaret torde försiktigast formuleras så, att det är obevisligt och tvivelaktigt, om totemism en gång funnits hos grekernas förfäder och att, om den funnits, de totemistiska föreställningarna och riterna blivit ombildade under inflytande av nya föreställningskomplex, särskilt de agrariska, så att de ej längre med säkerhet kunna påvisas som totemistiska. Ännu mindre tror jag på berättigandet av det försök, som nyligen gjorts[2], att påvisa spår av det egendomliga sociala och religiösa tillstånd, där de sociala åldersgrupperna dominera, de unges invigning i männens förbund är den viktigaste ceremonien, de kollektiva föreställningarna förhärska och ur sig utveckla religiösa gestalter. Det är en religiös form som mer än alla andra är oupplösligt förbunden med ett bestämt socialt utvecklingsstadium och med dess änd-

ring måste ändras och försvinna, och den tillhör den primitiva demokrati, som vi blott finna hos lågt stående folk. I Grekland har under ett årtusende före den historiska tidens början den minoisk-mykenska kulturen härskat, som i socialt avseende varit högt utvecklad och tillhört en helt annan typ, där en konung eller prästkonung tämligen enväldigt styrt en stat med en socialt väl differentierad befolkning. En dylik samhällsordning måste ha undanröjt det sociala och religiösa gruppsystemet och vad därmed sammanhörde. Om vi vända oss till de invandrade grekerna, äro chanserna för dess kvarlevande ej större. En sak är klar, att de liksom alla ariska folk byggt sin samhällsordning på den patriarkaliska familjen. Denna står i motsättning till gruppsystemet, som måste försvinna, där den förhärskar. Teorien om gruppsystemets kvarlevande innebär en otillåtlig förkortning av det historiska perspektivet.

De säkra resterna av primitiva föreställningar och riter äro av mera allmängiltig art än de nämnda, vilka representera system, som uppbyggts på dem under förhållanden av speciell art. Om de härstamma från Greklands ursprungliga befolkning eller från de invandrade grekerna, är omöjligt att avgöra och har ej heller någon betydelse, då de äro allmänmänskliga och i sina grunddrag måste ha funnits hos båda. Som redan nämnts få vi söka vår kunskap om dem i den historiska tiden, då de sammanvävts med den grekiska polyteismen, och det är genom en slutledning ur deras

beskaffenhet, som vi återföra dem till religionens primitiva grundval. Det torde väl därför vara riktigast att börja med ett stycke, som visar trådarna sammanvävda och så småningom tvinna upp dem och återföra dem på deras ursprung.

Ur en högre religions synpunkt är det självklart, att det som tillhör gudarna, är undandraget profant bruk och skall behandlas med tillbörlig vördnad och respekt. Men denna respekt uppträder som en skrupulös försiktighet, som gör överloppsgärningar. En människa kastar bort obrukbart skräp på avfallshögen, men så får man ej behandla det som tillhör gudarna, även om det är fullständigt värdelöst. I templen hopade sig de fattiga votivgåvorna, förforos med tiden och blevo ej annat än skräp. Någon gång måste man göra en storstädning, men skräpet kastades ej utan vidare bort utan nedlades i gropar på det heliga området och övertäcktes med jord. Där har arkeologens spade återfunnit det i senare tid. Samma lag gäller för det vanliga spisoffret. Mycket ofta, ehuru långt ifrån uteslutande gällde regeln, att offerköttet ej fick medföras hem utan skulle förtäras på stället inom gudens område. Märkvärdigt nog tycks regeln ha iakttagits ännu noggrannare för avfallet från offren. Kring ett gammalt altare finner man vanligen skikt av aska, brända djurben och votivgåvor. De voro gudens tillhörighet och fingo ej föras från stället, även om de efter vår föreställning måste ha bildat en snaskig skräphög. Askan stannade kvar på offerplatsen och upphopa-

des till askaltare, berömt är t. ex. askaltaret i Olympia. Offerdjurens skallar naglades fast vid ett träd i den heliga lunden eller vid tempelväggen. Därför har bukraniet blivit ett allmänt dekorationsmotiv för tempel och altare.

Templet var heligt men det fanns olika grader av helighet. Vissa tempel fingo blott beträdas vid en viss tid t. ex. Dionysos Lenaios' tempel i Athen blott på festdagen den 12 Anthesterion, andra fingo blott beträdas av prästerna; den inre cellan i Sosipolis tempel i Elis fick t. ex. blott beträdas av prästinnan och hon skulle dessutom hölja sitt ansikte. Andra hade åtminstone ett adyton, som var otillgängligt för publiken. Det fanns heliga områden, som ej alls fingo beträdas av människofot, t. ex. Demeters och Kores lund i Megalopolis. Den som beträdde Zeus' område på toppen av Lykaion, miste sin skugga och dog inom året. Gudarna kunde själva utmärka ett ställe som heligt. Ett ställe, som träffats av blixten fick ej mer beträdas, det skulle inhägnas, en människa, som dödats av blixten, fick ej rubbas, hon skulle begravas på platsen.

Det heliga är orörbart, och denna egenskap är i de sist anförda exemplen stegrad så långt, att den kommer bra nära det med förbannelse belagda. Så är det också med den jord, som tillhör gudarna. Det hände, att den arrenderades ut för att brukas, men träd fingo ej fällas eller bortskaffas ur den heliga lunden. Ibland fattas förbudet att profanera gudens jord så strängt, att den ej fick

odlas utan måste ligga för fäfot. Detta gällde t. ex. om det kriseiska fältet, som skänkts åt Apollon. Det är välbekant, vilken roll anklagelserna för odling av denna jord spelade i de politiska striderna vid mitten av det fjärde århundradet. Ej mindre roll spelade i det peloponnesiska kriget det område vid foten av Athens akropolis, som kallades Pelargikon. Ett orakelspråk bjöd, att det skulle ligga oanvänt, men då Attikas befolkning sammanträngdes inom Athens murar, sökte man sig boningsplatser även på Pelargikon; många sågo i överträdelsen av förbudet en orsak till krigets olyckor.

Här är ett tydligt exempel på den antydda dubbla betydelsen av det heliga. Pelargikon var enligt vår uppfattning belagt med förbannelse. I latinet har ordet *sacer* båda betydelserna, det betecknar både det heliga och det förbannade. *ἀρᾶσθαι* betyder både bedja och förbanna. Det gemensamma ligger däri, att både det heliga och det förbannade är undandraget vanligt bruk, det är överlåtet åt gudarna, vare sig deras vård eller deras vrede. Men ursprunget ligger längre tillbaka, före uppkomsten av föreställningarna om gudarna. Gudarnas makt är ej nödvändig för att undandraga något vanligt bruk. Hos de flesta folk finnes tron på ”makten”, som genomtränger allt; blott i Grekland har den trängts i skymundan — vi skola senare söka finna dess spår —, tills den med den religiösa omstörtningen återvänder som *δύναμις*, trolldomskraften, i upphöjd mening som *φῶς*,

ljuset, upplysningen, i kristendomen även som *χάρις,* nåden. I de båda sist anförda orden ses makten från den goda och ädla sidan. Nåden förlänas av en personlig gud, så ofta även ljuset, men det är också en kraft i och för sig. Hos primitiva folk är makten sin egen orsak; den existerar oberoende av och före gudar och andar. Den är blott makt, om den är god eller ond, beror på hur den träffar människan. Människan måste taga sig i akt för den och umgås försiktigt med den. Ty kan den gagna, kan den också skada. Vad som är uppfyllt av makten, måste därför behandlas med vissa försiktighetsmått, endast vissa särskilt befogade personer kunna komma det nära, andra måste undvika det. Det är *tabu.* Tabuföreställningen är roten och upphovet både till det heliga och till det förbannade. I fråga om orsaksmotivet har blott en förskjutning inträtt, heligheten betingas av tillhörigheten till en gud. Det förbannade är också hemfallet åt en gud, men åt hans vrede och straff.

Tabuföreställningar genomtränga den primitiva människans hela liv. De hopa sig mer än eljes vid människolivets kritiska punkter, vid födelse och död, då människan starkare än någonsin är utsatt för maktens eller makternas angrepp. Där finna vi dem också i den grekiska religionen. Vissa örter lades bredvid barnaföderskan för att avvärja ont från henne, och hennes kläder bortskaffades i Athen genom att vigas åt Artemis Brauronia. På den femte dagen bars barnet runt om-

kring härden och upptogs därigenom i familjens skyddande sköte. Dödens närhet medför farliga krafter, mot vilka man söker skydda sig på många sätt. Skyddsmedlen kallas oftast reningar, ty de avse att bortskaffa den farliga kraften, och denna övergår liksom smitta till var och en, som kommer i beröring med den. Därför komma barnaföderskan och den döde att betraktas som smittande och orena och en mängd s. k. renhetsföreskrifter uppställas. Den som besöker deras hus, blir oren och måste rena sig. Utanför sorgehuset uppställdes ett vattenbäcken, för att de som gingo ut, skulle kunna rena sig. Efter begravningen renas huset, liksom Odysseus renade sitt hus med eld och svavel efter mordet på friarna. Vatten, ja även eld och mat, som finnas i huset, bli orena och måste hämtas utifrån.

Tabuföreställningarna övergingo till föreställningar om renhet och orenhet[3], då de förknippades med tron på gudarna. Gudarna fordra framför allt renhet av den som nalkas dem. Därför uppställas vattenbäcken vid tempeldörren, för att de besökande skola kunna rena sig. Hos Homeros vill Hektor, som kommer från striden, ej utgjuta dryckesoffer åt Zeus med otvagna händer. Hesiodos bjuder, att den offrande skall vara from och ren *(ἁγνῶς καὶ καθαρῶς)*; i allmänhet gäller budet, att man skall vara ren vid offer och bön eller vid beträdandet av en helgedom. Sakrallagarna ha en omfattande och skiftande kasuistik. Tidsfristerna bestämmas så att säga efter smittans kraft. Några

exempel. Barnsängskvinnor äro uteslutna från tempelbesök i 40 dagar, de som kommit i beröring med dem blott i två, de som haft dödsfall i familjen 20 till 40 dagar, de som besökt ett sorgehus tre dagar, t. o. m. de som blott sett ett lik eller deltagit i den allmänna själafesten få för tillfället ej besöka gudarna. Samvaro mellan man och kvinna gör dem också orena för en kortare tid. Därför får ingen avlas, födas och dö på gudarnas områden. Athenarna gingo så långt, att de två gånger togo upp alla gamla gravar på Apollons heliga ö Delos och bortförde benen.

Vid de stora festerna skärpas renhetsföreskrifterna och uppblandas med andra av magisk innebörd, t. ex. förbud mot uppsättande av håret i knut eller bärande av ringar, eller sådana, som söka kvarhålla en gammaldags enkelhet i kulten, t. ex. förbud mot dyrbara smycken, purpurfärgade och broderade kläder. Mysterierna börja ofta med en rening för att avlägsna all orenhet. De eleusinska mysteriernas begynnelsedag har sitt namn av reningsbadet i havet, och de som skulle invigas, renades särskilt genom offret av en gris. Präster och andra kultfunktionärer äro underkastade ännu strängare renhetsföreskrifter. Det förbjudes t. ex. en präst att beträda en barnaföderskas hus eller ett sorgehus, att besöka en grav eller deltaga i ett gravöl. I Messene måste en präst eller prästinna lämna sitt ämbete, om deras barn dog. Därför skola de unga gossar, som biträdde vid kulten, ha både fader och moder i livet *(παῖς ἀμφιθαλής)*. Men

grekerna ha ej varit fallna för de överdrivna skrupler, på vilka så talrika exempel finnas bland naturfolken. De bestämmelser, som gällde Artemis Hymnias präst och prästinna i Orchomenos i Arkadien äro enastående. De fingo ej ha umgänge med varandra, ej bada, ej intaga sin föda på samma sätt som andra människor, ej inträda i en privatmans bostad. De påminna mycket mer om mikadon eller en nyzeeländsk hövding än om en tjänare av de grekiska gudarna.

Kraven på renhet och rening sträcka sig genom hela livet, men mildras av praktiska hänsyn. Strängt iakttagas de blott av de få, som grekerna ogillande kallade *δεισιδαίμονες*, ett ord för vilket vi ej ha någon riktig översättning; vidskeplig träffar ej fullt rätt, det betecknar den som är allt för rädd för makterna. Det är psykologiskt lätt att förstå, att kravets styrka berodde på styrkan av det intryck, som anledningen till orenheten gjorde. Därför var mandråparen intensivt oren. Han måste renas med ett omständligt offer, innan han ånyo tilläts att träda i gemenskap med människor. Vådadöd eller självmord väckte samma intryck. Om någon hängt sig på Kos, skulle icke blott liket utan även repet och det trä, vari det fästs, skaffas utom landets gränser. På samma sätt behandlades i Athen det föremål, som förorsakat en människas död. I senare tider hände det, att de uppjagade politiska lidelserna ledde till massmord på motståndare. Vilken fasa dessa väckte, visa ett par underrättelser. När sändebud

från Kynaitha, där ett dylikt ägt rum, besökt Mantinea, läto invånarna bära reningsoffer runt kring staden och hela området. Athenarna, som blott hört omtalas, hur demokraterna i Argos med knölpåkar slagit ihjäl sina motståndare, läto genast rena folkförsamlingen på samma sätt. Här bryter den naturliga känslan fram genom ritens form. Däri låg ett fruktbart frö för framtiden; vad som vuxit upp därur, skola vi senare se.

Orenheten uppfattas som befläckelse, smitta, som ett materiellt stoff, som kan avtvås med vatten eller slam eller blod av offerdjur eller brännas bort med eld och rökas bort med svavel. Denna primitivt enkla uppfattning framträder starkt i fråga om sjukdom, som också fattades som ett verk av en ond makt och avlägsnades med samma medel, liksom det sker bland naturfolken. Det klassiska exemplet står i Iliadens första bok. Efter pesten företages en storrengöring i det grekiska lägret och reningsprodukterna kastas i havet. Så är man dem kvitt och den farliga makt, som bor i dem. Och detta var en vanlig sed. Det heter om Asklepios, att han strök av sjukdomen — omvänt ingjuter han sin helande kraft i människan genom att beröra henne med sin ”milda hand”[4]. Den som sökte bot för spetälska hos nymferna i Samikon, torkade av de sjuka lemmarna och sam därefter över floden. Det grekiska ordet för befläckelse *μίασμα* (miasm) innebär ännu i dag denna materiella betydelse.

Samma sed och samma föreställning återvända i

den fasta riten. Grisen var det vanliga offerdjuret vid reningar och soningar. Med offret av en gris renades mandråparen och den som skulle invigas i de eleusinska mysterierna. Före varje folkförsamling i Athen renades församlingsplatsen med offret av en gris, som bars omkring den. Även andra offerdjur förekomma. Då den makedoniska hären renades i månaden Xandikos, skedde det på det viset, att den fick marschera emellan de blödande delarna av en sönderskuren hund. På samma sätt renades folket i Böotien, och myten vet att berätta, att en människa styckats i stället för en hund vid dylika reningar. Det är icke otroligt, ty människooffer förekommo just vid reningsriter långt ned i historisk tid. Över hela det joniska området var Thargeliefesten[5] spridd. Den firades kort före sädens mognad och är en förskördefest, som avsåg att avvärja alla skadliga inflytelser från grödan, vilket helt naturligt utsträcktes till land och stad i gemen. Den går för att vara en Apollonfest, men riterna äro mycket äldre än Apollon, deras innebörd är en rening, som verkar av sig själv utan gudens mellankomst. Vid denna fest fördes en människa, i historisk tid en förbrytare, omkring i staden, därefter dödades han, kroppen uppbrändes på grenar av ofruktbara träd och askan kastades i havet.

Man brukar kalla dessa riter för offer, men det är vilseledande. De äro ej offer i den vanliga meningen, att offret överlåtes åt gudarna eller tjänar som förbindelseled med dem. De s. k. offren

äro ej annat än reningsmedel, som skola upptaga den orenhet, som häftar vid stad och land. Därför föras de runt omkring i staden eller få människorna vandra fram emellan deras delar. Sedan de liksom en svamp, med vilken man avtorkar ett bord, insugit all orenheten, förstördes de grundligt, för att man skulle bli den fullständigt kvitt, bortkastades, brändes upp, kastades i havet. Därför behöver det s. k. offret ej som andra vara utan vank och lyte. Man kan använda en hund, som eljes aldrig offras, eller en dömd förbrytare. Han kallades för *φάρμακος*, botemedel, *κάθαρμα*, reningsmedel, *περίψημα*, det som avtorkas; särskilt det sista ordet betecknar ritens innebörd åskådligt. Man kan förstå, att dessa ord kommo att betyda ”utskum” och blevo det grekiska språkets värsta skällsord. Dessa s. k. offer äro en syndabock, på vilken allt ont lastas, men som ej släppes lös ut i öknen utan grundligt tillintetgöres jämte sin olycksdigra börda.

Ett framträdande drag i dessa riter är kringgången[6]; reningsmedlet föres omkring i staden. En rit, som ser helt liknande ut, företogs i Methana, då sydvästvind hotade att skada vinbergen. En tupp skars mitt itu och två män buro var sin del i motsatt riktning runt vinbergen; där de möttes, nedgrävdes delarna. Och dock ingår häri en ny tanke; en magisk cirkel uppdrages, som det onda ej kan överskrida. Lantmannen företog en mängd dylika bruk. En jungfru skulle gå omkring marken med en tupp i handen för att avvärja ogräs

och skadeinsekter, men ännu säkrare förgjordes de av en menstruerande kvinna, som gick omkring i trädgården. Detta är tydligt en förgörelse genom magiska medel; i menstruationsblodet finnes en farlig kraft liksom i det onda ögat, och kraften användes i syfte att förstöra, men blott skadliga växter och djur.

Jag kan icke inse, att denna magi i något väsentligt avseende skiljer sig från den magi, som användes för att skada andra, med andra ord, jag kan ej likställa skillnaden mellan magi och religion med skillnaden mellan en social och en antisocial avsikt. Mig synes fortfarande den väsentliga skillnaden vara, om en handling verkar som ett opus operatum genom sig själv eller om den vänder sig till en högre vilja, genom vilken den strävar att se sin önskan förverkligad. Det är riktigt, att de genomskinligaste magiska praktikerna bevarats i antisocial trolldom och häxeri. Där brännes eller genomstinges en docka, för att den människa den föreställer, skall lida detsamma. Blyfigurer nedläggas fjättrade i en grav för att binda den fiende, som de föreställa. Folklig vidskepelse visste, att det hindrar tillfrisknandet att lägga hand på hand eller sätta fot på fot. Därför skola alla knutar vara lösta vid barnsbörd, och vid mysterierna i Lykosura fick man ej bära uppbundet hår eller ringar.

Det är handlingar som ej erkännas och fördömas, därför att deras syfte är ont; ser man efter, finnas fullt analoga riter i den officiella religio-

nen, men de ha genom att upptagas i denna och anslutas till gudarnas kult fått sin magiska karaktär fördunklad. De ha blivit riter, vars uppfyllande bjudes av traditionen och vördnaden för gudarna. Deras verkliga innebörd glömmes, därför att de förknippats med gudadyrkan. I det s. k. edoffret skiner det verkliga förhållandet tydligt igenom. Den vanliga formen var, att den som gick eden, vidrörde offerdjuret och nedkallade förbannelse över sig själv, för den händelse att han bröt eden. Ett ställe i Iliaden gör saken tydligare. Ett djur offras och ett dryckesoffer av vin utgjutes och beledsagas med orden:

Vilka som först utav oss emot ederna kränka de andra,
må deras hjärna så rinna på jord, som vinet nu rinner.

De skulle passa ännu bättre, om de sades, när offerdjuret dödades. Det är en villkorlig magi. Menedaren nedkallar över sig själv samma öde, som träffar offerdjuret. Detta är ej heller något offer utan liksom det s. k. reningsoffret ett magiskt medel, som undanskaffas, när ceremonien fullbordats.

Innan människan vänder sig med bön till gudarna om lycka i sina förehavanden, använder hon magiska medel; när hon lärt att tro på gudarna, glömmer hon ej sina gamla riter. De leva kvar i eller bredvid kulten, d. v. s. en kult med gamla anor[7]. Greklands yngre kulter upprepa med tröttande enformighet den s. k. olympiska ritualen.

Bönderna äro alltid konservativa; liksom i det moderna Europa så ha i det gamla Grekland de agrariska bruken bevarat en mängd kvarlevor av ett övervunnet religiöst stadium.

I Grekland är regnet en efterlängtad, ofta allt för sällsynt gåva. Följaktligen är konsten att göra regn viktig. Staden Krannon sätter på sina mynt en vagn med en amfora, som användes i detta syfte. Förmodligen fyllde man kärlet med vatten och sköt vagnen hit och dit, så att det stänkte omkring. På Zeusberget i Arkadien, Lykaion, fanns en källa Hagno. När det var torka, begav sig Zeus' präst till källan, doppade en kvist i dess vatten och rörde upp det. Genast såg man en dimma stiga upp ur källan, den förtätade sig till moln och det regnade över hela Arkadien. Riten är ett så enkelt exempel som möjligt på vanlig regnmagi, men den utföres av Zeus' präst; religionen har tagit hand om den. Till regnguden Zeus vänder man sig, då regnet uteblir; han bor på bergens toppar och dit tågar man upp för att bedja om regn, på Pelion, Kos och Keos. De som drogo upp till Zeus Akraios på Pelion, voro klädda i nyss avdragna fårfällar. I denna dräkt döljer sig ett stycke gammal väderleksmagi. I folkbruk användes fällar av olika djur som skyddsmedel mot blixt och hagel. Då filosofen Empedokles spände upp åsnehudar på bergen kring Akragas som skydd mot vindarna, följde han gammal folktro. Zeus' fäll, det mycket omdiskuterade *Διὸς κῴδιον*, tillhör den stormande Zeus *(Μαιμάκτης)*. Jag skulle tro, att i

dessa riter ligger nyckeln till förklaringen av myten om det gyllene skinnet; den är förbunden med Zeus från berget Lafystion.

I vårt klimat är eldmagien vanligare än regnmagien. Dess betydelse är omtvistad, om den är solmagi eller en reningsrit. Jag behöver ej ingå på denna svårlösta fråga utan vill blott påpeka, att årselden är ganska vanlig i det gamla Grekland. I den förbrändes liksom i de moderna bruken människoliknande dockor, levande djur och andra "offergåvor", t. ex. vid Elafebolierna i Hyampolis i Fokis och Lafrierna i Patrai; ibland upptändes elden likasom nu på toppen av ett berg, t. ex. på Kithairon vid Daidalafesten. De flesta av dessa bruk ha anslutits till Artemis' kult.

Överallt i de med åkerbruket särskilt förknippade riterna finna vi exempel på samma magiska föreställningskrets. Greklands mest utbredda fest var Thesmoforierna, som firades på hösten för att tillförsäkra utsädet, som snart skulle anförtros åt jorden, högre makters skydd. Den firades till ära för Demeter, men riterna försiggingo utan gudinnan. Motbjudande, men värdefullt som ett enkelt exempel på fruktbarhetsmagi är den rit, som kallades *μεγαρίζειν*. Levande grisar kastades ned i underjordiska rum. Efter en tid hämtades de ruttnade kvarlevorna upp, lades på altaret och blandades med utsädet. Myten berättar, att då Hades rövade Persefone och jorden öppnade sig för honom, grisherden Eubouleus med sin hjord försvann i rämnan. Det är en svarsägen, som vill förklara

detta bruk. Underjordiska kamrar (μέγαρα) voro utmärkande för Demeters kult. I Knidos, varifrån den berömda Demeterstatyen härstammar, har man funnit en dylik krypta och i den en rad bilder av grisar och andra djur.

Jämte grisarna nedlades i de underjordiska kamrarna andra ting, som hade avseende på fruktbarheten, de kärnrika piniekottarna och falloi. En fallos är generationens öppna symbol. Med den parallellism mellan den mänskliga och den vegetativa fruktbarheten, som är självklar för alla åkerbrukande folk på ett primitivare stadium, har den sin givna plats i fruktbarhetsriterna. Ännu oftare än i Demeters kult förekommer den i en annan vegetationsguds, Dionysos' kult. Den bäres i spetsen för processionen vid hans fester. Till och med de stora Dionysierna, som firades med den grekiska andens ädlaste skapelse, tragedien, inleddes med en dylik fallosprocession, till vilken varje athensk koloni skulle sända en fallos.

Så länge grödan står på marken, är den anbefalld åt makternas skydd, och får ej röras av människorna. När den skördas, måste den genom särskilda riter göras tillgänglig för att njutas av människorna. Det är innebörden i förstlingsoffren. Med dessa riter, som innebära upphävandet av ett tabu, blanda sig andra, som avse överförandet av växtlighetskraften på människan och på den nya skörden, som skall växa upp ur de inbärgade och gömda kornen. Förstlingsfrukter av allehanda slag koktes i en kruka eller maldes de och bakades till

ett bröd. Det grekiska namnet är *thargelos* eller *thalysion*, blandningen av allehanda frukter kallas också *panspermia*. Den förekommer vid en hel rad av fester, vid den förutnämnda förskördefesten Thargelierna, vid den egentliga festen efter sädesskörden Thalysierna. Vid Pyanopsierna, som firades på hösten och ha sitt namn av de skidfrukter, som kokades till en panspermi, förtärdes den av hushållets medlemmar, och likaså vid Oschoforierna, en athensk fest vid vin- och fruktskörden. Panspermien har sin motsvarighet i europeiska skördebruk; hos oss heter den såkakan, som bakas av den sista kärvens korn, ligger på julbordet och före vårbrukets början förtäres av husets folk, ibland också av dragarna. I årets gröda bor makten, den inkarneras i panspermien och såkakan, och genom den överföres den till husets folk och till den nya skörden, som växer upp ur den gamlas korn. Panspermien uppfattas visserligen senare som ett offer till gudarna, t. ex. åt Zeus Georgos (åkerbrukaren), men i folkbruket är den ursprungliga meningen uppenbar. På Sicilien förekom ett bruk, som påminner om vår majstickning, de s. k. bukoliasterna. En skara folk drog omkring med en säck med baljfrukter och en säck vin. När de kommo till ett hus, föredrogo de en konstlös visa, beströdde tröskeln med frukterna och räckte invånarna en klunk vin med orden: ”mottag lyckan, mottag välsignelsen, som vi medföra från gudinnan, som bjöd detta.” Artemis framställes som upphovet, men det är ej tvivelaktigt, att välsignel-

sen bor i frukterna och drycken och meddelas genom dem, liksom den bor i den gröna grenen, som majsångarna sticka in i takskägget under liknande välgångsönskningar. Dylika tåg, där en skara folk, ofta gossar, buro omkring något som bragte välsignelse från dörr till dörr, sjöngo en visa, som antydde detta, och begärde gåvor, voro lika vanliga i Grekland som i det moderna Europa. På Samos bar man omkring eiresione — bruket liknar i hög grad den skånska majsjungningen —, på Rhodos vårens budbärare svalan liksom nu för tiden i Macedonien, i Kolofon en kråka.

Jag har nämnt majen, livsgrenen, som spelar en så framträdande roll i det moderna Europas agrariska bruk. Den spelade samma roll i det gamla Grekland, där den hette *eiresione* eller *korythale*. Den förekom vid förskördefesten Thargelierna och vid skördefesten Pyanopsierna. Eiresione liknar in i detalj den moderna skördemajen. Den bestod av en gren av oliv, som behängdes med allehanda frukter, vin och olja, bars i procession och uppställdes framför huset, där den fick stå kvar, tills den nästa år ersattes av en ny. Men Apollon har bemäktigat sig festen, därför uppställdes en skördemaj också framför hans tempel. Vid vinskördefesten Oschoforierna bestod majen av en kvist med druvklasar.

Majens välsignelsebringande kraft utsträckes i våra folkbruk till alla livets viktiga tillfällen. Den reses, då man firar bröllop eller bygger ett nytt hus. Det var på samma sätt i Grekland. Majen

restes vid bröllop och vid det viktiga tillfälle, då efeben upptogs till fullvuxen man. Den blev en oskiljaktig följeslagare vid alla riter och fester. Den som sökte skydd hos gudarna, bar en bönekvist, en med bindor omlindad gren; kransarna, som vid alla offer och fester prydde deltagarnas huvud, ha säkert sitt ursprung i tron på den grönskande grenens välsignelsebringande makt.

Den kraft, som bor i livsgrenen överföres genom dess blotta närvaro eller genom beröringen med den, liksom den överföres från såkakan till den människa som förtär den. Vid Artemis Orthias fest i Sparta gisslades de unga gossarna vid gudinnans altare. Det uppfattades som ett prov på härdighet mot smärta och ingick som ett led i den hårda spartanska uppfostran. Men detta var icke ursprunget. Med stor sannolikhet har man i detta bruk igenkänt slaget med livsstängeln, varigenom dess kraft meddelas människan, ett även i modern tid mycket vanligt folkbruk. Uppfattningen är i alla dessa bruk tydligt magisk. Kraften, som innebor i såkakan eller majen, övergår från den till allt, varmed den kommer i beröring. Människan träder i gemenskap med den övernaturliga kraften. Man kan kalla detta en kommunion, såvida man ej vill inskränka bruket av detta ord till de fall, där människan uppfylles med kraft, som utgår från en gudom. Men även här är uppfattningen i grunden den samma.

Kommunionen, föreningen med gudomen spelar en mycket stor roll i antikens senare, mystiskt

stämda religion under olika former. I den äldre grekiska religionen förekommer den i ett typiskt och viktigt fall, i Dionysosreligionen. Den centrala riten i Dionysos' orgier var omofagien. I extasens yra söndersleto hans dyrkare ett djur och slukade dess kött rått. I djuret var guden själv inkarnerad, människan upptog honom i sig genom omofagien, fylldes av hans kraft och rycktes upp över det jordiskas sfär. Här övergår den primitiva riten till ett medel för mystiken, och därför att den gifvit utlopp åt denna stämning, har Dionysoskulten haft en mycket stor betydelse i den grekiska religionens historia. Därtill skola vi återkomma senare, här skall blott dess ursprung i primitiva riter och föreställningar påpekas.

Det vanliga grekiska spisoffret har vissa egendomligheter, som visa att den gamla förklaringen, att det är en gåva till gudarna, ej räcker till. Offerdjuret överföres i det heligas sfär genom en särskild invigning — även avfallet är heligt — men det tillfaller ej gudarna. Tvärtom erhålla dessa en ringa andel, benen och några sparsamma köttstycken, som inhöljas i fetthinnorna och uppbrännas på altaret, människorna se sig själv till godo med de bästa bitarna och fira en festlig offermåltid, men offerköttet får dock ofta ej aflägsnas från det heliga området. Det skall förtäras på stället före nattens inbrott. Dessa egendomligheter har man sökt förklara ur en totemistisk kommunion[8]. I offerdjuret var gudomen inkarnerad och hans dyrkare upptogo hans kraft i sig och stärkte samban-

det med honom genom att förtära offerdjurets kött. Tillämpligheten av en totemistisk förklaring i Grekland är tvivelaktig, men varje måltid har i primitiva förhållanden en sakral betydelse. Den som får äta och dricka tillsammans med en grupp människor, förenas med den genom ett heligt band; upptagandet i måltidsgemenskapen betyder upptagandet i fred och skydd. Odysseus avlägger en högtidlig ed vid gästvänskapens bord. Att gudarna voro inneslutna i måltidsgemenskapen, framträder tydligt i Eumaios' offer i Odysseen. Av de sju delarna erhålla de närvarande sex, nymferna och Hermes en. Så blir måltidsgemenskapen redan i och för sig en kommunion, som förenar deltagarna i en gemenskap; även gudarna deltaga i måltiden. I denna mening torde förklaringen av spisoffret som en kommunion vara riktig. I det ingår ej blott offerdjurets kött utan också bröd och vin och offerdjuret viges genom att beströs med sönderstötta lädeskorn; i denna form njöts brödfrukten i gamla tider.

Kommunionstanken ligger också till grund för vissa votivgåvor. Vanligen uppfattas de ting, som skänkas gudarna och uppställas i templen, som gåvor, genom vilka man ville vinna gudens bevågenhet eller visa honom sin tacksamhet. Det är riktigt i många fall särskilt senare, men andra ha en egenart, som ej kan förklaras på detta sätt. Den regelbundna gåvan åt en läkegud är en avbildning av den sjuka lemmen. Som gåva betraktad är den underlig. Förklaringen torde vara den, att

bilden, som så ofta, träder i det avbildades ställe. Den sjuka lemmen viges åt den läkedomsbringande guden. På liknande sätt torde håroffret böra förklaras. Vid inträdet i vuxen ålder, då flickan gifter sig, då efeben blir man, avskäres en lock och viges som ”fosterlön”, som det brukar heta, åt en gud, vanligen ortens flodgud eller källnymfen. Håret representerar människan; en lock i gudarnas ägo ställer hela människan under deras skydd och vård.

Den primitiva föreställningsvärld, i vilken vi här rört oss, har två sidor, en positiv, magien, om genom vissa handlingar söker åstadkomma vissa resultat, och en negativ, tabut, som förbjuder vissa handlingar, för att ej olycka skall uppstå. Båda äro sidor av samma sak, tron på makten, vars skadliga verkningar man söker undvika och vars gagneliga verkningar man söker uppnå. Tabut är en allmän form, som har sin tillämpning på varje religiös handling och förhållande. Till sitt väsen är det blott ett förbud. Det är därför mäktigt av förädling och högre lyftning, i det att innehållet omvandlas och höjes. Tabubuden foga sig lätt i en högre religion. De fattas som gudarnas vilja och höjas till bud om renhet och respekt för allt som vidkommer gudarna. Sin ritualistiska karaktär bevara dessa bud, men i principen bana de väg för en mäktig motivförskjutning, vars utgångspunkt är fruktan för skada och slutpunkt det sedliga medvetandets röst. Tabut föranleder kulthandlingar endast för att undanröja en befläckelse och so-

na en överträdelse, reningen och soningen. Blott få av dessa riter ha en speciell karaktär. Om de positiva magiska handlingarna gäller motsatsen. Lika skiftande och speciella äro dessa. En positivt specialiserad handling, en rit är mycket svårare att ändra och ombilda. De magiska riterna stå därför kvar i den högre religionen i sin ursprunglighet, blott den magiska motiveringen glömmes och ersättes med traditionens och gudarnas bud. Och så diktar man svarsägner för att förklara bruk, som man ej längre förstår.

Så försvinner den magiska tron ur den grekiska religionen, ehuru de därav präglade formerna kvarstå. Med den försvinna också dess tjänare. Människor begåvade med magiska krafter lysa med sin frånvaro i motsats till de flesta andra religioner. Trollkarlen saknas och det är med knapp nöd man i ett par homeriska verser[9] upptäcker ett spår av årkonungen, i kraft av vars rättrådighet jorden bär frukt, träden digna av frukt, tackorna föda, havet ger fisk och människorna trivas. I myten om Salmoneus, som efterhärmade åska och blixt, har man sökt en erinring om den gamle regnmakaren-trollkarlen-konungen. Till en del torde detta bero på ett särskilt lynnesdrag hos det grekiska folket, som ej lät sig klavbindas av deisidaimoni, trollkarlar och prästkonungar, till stor del är orsaken att söka i de invandrade grekernas patriarkaliska samfundsskick, där varje husfader var sin egen präst och trollkarl. Det hindrade yr-

ket att specialiseras och hopa makt och auktoritet hos sina särskilda representanter.

De magiska riterna upptogos i gudarnas dyrkan och blevo kultriter. Därför råder det förhållandet, som ej nog starkt kan betonas, att en stor del av kultriterna — bortsett från den vanligaste, spisoffret — äro äldre än gudarna, predeistiska. I själva verket förutsätter varken Thargeliernas syndabock eller regnmagin på Lykaion eller majen eller panspermien o. s. v. någon gud. En rit av detta slag är ett opus operatum, som verkar i och genom sig själv utan någon antropomorfistisk guds mellankomst.

Om man granskar de grekiska kultbruken och framför allt de årligen på bestämda tider återvändande kultbruken, festriterna, finner man således en hel rad av dessa predeistiska, magiska bruk. De ansluta sig framför allt till åkerbruket, vilket långt tillbaka i förhistorisk tid måste ha varit den viktigaste, i varje fall en nödvändig näringskälla. Åkerbruket följer årets skiften och alla dess faser behöva maktens skydd, då sädeskornen nedläggas i jorden, då grödan står på marken och mognar mot skörden, då den avtages, tröskas och bärgas in i ladorna, för att ej tala om fruktskörden. Så har redan Aristoteles härlett festerna ur åkerbruket, i all huvudsak med rätta. Bönder äro konservativa ännu mera i sin religion än i sina odlingsmetoder. Därför anträffas de predeistiska, magiska riterna i stort omfång just i de agrariska festerna, Thesmoforier, Thargelier, Oschoforier, Pyanopsier

och många onämnda, fast ej glömda. Dessa riter äro bundna vid årets skiften, det uppstår en festcykel. Längre fram medför den i släptåget kalenderregleringen.

Det andra stora huvudområdet av primitiv religion är förhållandet till de dödas värld. Här har kort före den historiska tidens början en stor ändring inträtt, som vi kunna dokumentera arkeologiskt, likbränningen trädde i stället för gravläggningen. Under den minoisk-mykenska tiden begravdes de döda. De första invandrarna ha antagit landets gravskick, men med den sista och starkaste folkböljan, den doriska vandringen, vann likbränningen överhand. Vi torde således i den ha att se de invandrande ariernas gravskick. Det passar också för ett halvnomadiskt folk, som vi ha anledning att antaga att dessa voro. I gravskickets ändring brukar man ofta se ett uttryck för en djupgående ändring i föreställningarna om de döda. Utan inflytande har det icke varit — vi skola återkomma därtill vid behandlingen av den homeriska religionen —, men i stort sett bekräftas icke teorien i Grekland, där vi ur kända bruk och tro kunna kontrollera dess riktighet. Här skola vi följa den kontinuerliga linjen.

Primitivast och massivast är den krassa tron på den dödes fortlevande i graven, ur vilken han ibland stiger upp i full kroppslighet för att hjälpa vänner och skada fiender, som landsheroerna göra. Vi ha från senare tid ett antal typiska historier om gengångare[10]. Bekantast är den som Goethe be-

handlat i bruden från Korinth. Plinius d. y. berättar om ett hus i Athen, där en utmärglad och rufsig gubbe i fotbojor spökade och jagade bort invånarna. När man grävde på gården, där spöket försvann, fann man ett med kedjor belagt skelett. Detta är ingalunda historier, som den stigande vidskepligheten medfört, utan ursprunglig folktro, som stigit upp från de dunkla djupen. Jag vill icke åberopa mig på tragediens vålnader, ty andeuppenbarelserna pläga visa sig i människans gestalt, men Aristofanes talar på ett ställe om en käring, som uppstått från de döda, och äldre folktro känner liknande gestalter, den kallar dem blott heroer. Invånarna i Temesa hade stenat en atlet, som förgripit sig på en jungfru. För att avvända hans vrede, måste de varje år prisgiva en jungfru åt honom, tills knytnävskämpen Euthymos övervann honom i öppen strid och jagade ut honom i havet. Enligt athensk folktro spökade Orestes om natten, plundrade och pryglade upp dem han mötte. Samma motiv ligger bakom den gamla myten om Protesilaos och Laodameia. Det finns ett primitivt grymt bruk, som kallas *μασχαλισμός*. Mördaren skar händer och fötter av den mördade, trädde upp dem på ett snöre och hängde dem om den mördades hals. Han sökte hindra den döde att hämnas, liksom australnegern skär tummen av den mördade, för att han ej skall kunna slunga spjutet.

Vad viktigare är, begravningsseder och gravkult visa samma uppfattning[11]. I mykensk tid fick den döde med sig i graven vapen och smycken, föda och

fyrfat för att fortsätta livet på samma sätt som förut. Ofta säges det, att man i högen över schaktgravarna i Mykene funnit ben av offrade slavar, som fått följa sin herre i döden. Det är ej fullt säkert, benen härstamma möjligen från andra gravar, men de människo- och djurbilder, som i stort antal finnas i mykenska gravar ha samma syfte som de egyptiska ushebtis, att tjäna den döde i den andra världen. Hos Homeros finnes ännu en berömd rest av dessa äldre begravningsseder, då Achilleus på Patroklos' bål offrar tolv trojanska fångar, hästar och hundar, oxar och får. De stora vaser, som prydde Dipylontidens gravar, sakna botten; gjutoffret, som hälldes i dem, trängde ned i graven. Om ett djur offrades, göts blodet i en grop i marken, kroppen uppbrändes. Måltider sattes ut på graven, de heta de av lag och sed bjudna *(δαῖτες ἔννομοι)* och de döda *εὔδειπνοι.* Ibland ha gravstenarna form av bord. Längre fram finner man rör, som leda ned från gravens yta till askurnan. Likbränningen har ej förmått häva föreställningen, att den döde i sin grav behövde förses med substantiell mat och dryck. Även de namnlösa döde, som ingen längre erinrade sig, skulle erhålla sin del. En gång om året firades en allmän själafest. De döde besökte husen och undfägnades med en panspermi, vid festens slut anmodades de att åter försvinna. Samma fest återfinnes, delvis under samma former hos de flesta ariska folk från inderna till vårt eget. Det vore underligt, om här ej bestode ett sammanhang. I överensstämmelse

därmed är de södes liv en fortsättning av livet på jorden. Varje natt hörde man kring gravkullen vid Marathon vapenlarm och gnäggande hästar. Nekyian i Odysseen bevarar föreställningen men har förlagt den från graven till underjorden. Minos är där fortfarande en konung, som skipar rätt över sina undersåtar, och Agamemnon uppträder med sitt konungsliga följe, som ljutit döden på samma gång som han.

Denna omedelbara enhet mellan den levande människan och den efter döden fortlevande sprängdes mycket tidigt. Väl hos alla folk finna vi en föreställning om själen i någon eller några former, men bredvid den lever föreställningen om gengångaren segt kvar. I Grekland finns en rad av själaföreställningar. Själen svävar som alltid mellan en livskraft och en dubbelvarelse till människan. Närmast livskraften kommer psyche, som en gång måst beteckna andedräkten men övergått att beteckna andeväsendet. Själen som dubbelväsen föreställes krasst materiellt ofta i djurform. Ormen är det vanliga själadjuret, men ett minst lika vanligt själadjur är fågeln. Aristeas' själ flög ur hans mun som en korp, i bildlig framställning är själafågeln ytterst vanlig. Ibland antar den halvt mänsklig gestalt. Det är den typ, som tack vare Odysseens berättelse om sirenerna, är bekant på ett helt annat sätt. Vad grekerna själva kalla *eidolon* (bild) och är den klassiska själaföreställningen, är en kompromiss mellan alla tre typerna. Det är en skuggbild av den döde, bildligt fram-

ställd som en förminskad, ofta bevingad bild av honom. Den har lånat den kroppsliga likheten från gengångaren, lättheten från luftsjälen och vingarna från fågelsjälen. Likbränningens införande må ha främjat en mer förandligad själaföreställning. På kulten av de döde hade det ett förvånansvärt ringa inflytande. Den fortsatte i samma former härstammande från tron på den dödes fortlevande i full kroppslighet.

Likheten inför döden är en chimär. Ännu mer än nu var den det i en tid, som trodde på den dödes fortlevande makt. Mannen av folket var lika obetydlig i graven som i livet. Han glömdes snart även av sina närmaste. Men fursten var furste även i sin grav; hans makt minskades ej genom döden, den överfördes blott till ett område, som betraktades med större vördnad. De arkeologiska fynden vittna om gravkultens fortsättning som den materiella yttringen av denna makt och tro. Vi kunna förutsätta, att medan en vanlig död ihågkoms blott av sina närmaste, så hyllades fursten av allt folket i döden som i livet. Hans gravkult var icke blott familjens utan folkets sak.

Här ligger nyckeln till den grekiska herokulten. Den har uppstått ur dödskulten och må ha stärkts av de invandrade grekernas patriarkaliska samfundsskick och utsträckts till vidare kretsar av de mäktiga släkternas självkänsla. Ty det på släkten grundade samhällsskicket finner sin religiösa uttrycksform i förfädernas kult. Herokulten är till sitt ursprung intet annat än kulten av en död, som

icke är blott en enskild familjs utan en allmän angelägenhet. Försätter man sig tillbaka till den grekiska riddaretiden, förstår man då, att ordet heros ursprungligen och så hos Homeros betecknar en furste, ädling; ”herre” är den bästa översättningen, om man med herre menar en medlem av herreståndet; man förstår, att hästen, herreståndets symbol och stolthet, blev heroens symbol[12] och lika regelbundet som vapnet i senare tid sattes på gravstenarna. Herokulten är framsprungen ur tron på en mäktig döds kroppsliga fortlevande. Heroen verkar ur sin grav och blott på den ort, där hans ben vila. Hans makt är bunden vid hans kroppsliga kvarlevor, och dessa omflyttas på ett sätt, som livligt påminner om kristen helgonkult. Herokulten har i sig upptagit främmande element, men i grunden är den en kult av mäktiga döda, vars makt utsträckes till hela deras ort och allt dess folk. Bortsett från grekernas egen allmänna uppfattning av heroerna och deras kult, ligger beviset i kultens art, som är en fortsättning och utvidgning av den gamla kulten av de döde.

Bakgrunden av den grekiska religionen bildas av de allmänmänskliga föreställningarna om de döda, som skola näras och äras av de levande och ur sin grav stiga upp för att hjälpa och hämnas, och om makten, som genomtränger allt, som hotar med faror, dem man söker undvika, men också kan skänka välsignelse, som man söker uppnå. Vi ha redan tagit med i räkningen de förändringar, som

dessa föreställningar undergått genom tron på gudarna. Till denna tro, det religiösa skikt, som lagt sig över och sammanvävts med det lägre, skola vi nu vända oss.

IV. Natur- och människolivets gudar.

Språnget mellan makten och makterna är icke stort, ej större än mellan ental och flertal av ordet. Vi känna skiftningen i betydelse, om vi sätta det i pluralis. Det odelade, homogena maktflödet, som alltid bryter fram och yttrar sig i enskilda manifestationer, splittras upp i maktcentra. Människan projicierar in sitt eget kännande och viljande jag i omvärlden; hon måste det, ty en föreställning om vad som ligger bakom företeelserna, de inbillade som de verkliga, kan hon endast nå på analogiens väg, och den första analogien är hennes eget jag. Därför tillskriver hon makterna känsla, vilja och avsikt. Ännu kan man knappast kalla makterna personliga, ännu mindre antropomorfa, men då de ledas av samma egenskaper som människan, äro de på väg att bliva det. Man har jämfört kererna, som grekerna ofta benämna de makter, som fördärvligt ingripa i människolivet, med baciller[1]. Jämförelsen är upplysande, ehuru dess riktighet är tvivelaktig. Frågan är här nog mera semasiologisk än religionshistorisk.

Spår av föreställningen om makten skall jag längre fram söka påvisa. Den har undanträngts av den starkt utvecklade antropomorfismen. Denna har gripit även makterna. De kallas *daimones,* men daimonerna ha i stor utsträckning blivit personliga, antropomorfa. Ordet daimon betecknar även de stora gudarna. Daimonistiska spår i riterna äro mycket sällsynta. Måhända får det tolkas så, då brud och brudgum byta kläder vid bröllopet. Meningen är möjligtvis att vid detta kritiska tillfälle vilseleda daimonerna, liksom primitiva folk byta kläder på en sjuk, för att sjukdomsdaimonerna ej skola känna igen honom utan gå förbi honom.

Den daimonistiska föreställningen fyller världen med andar. De leva i ödemarken, bland bergen, i skogen, i stenar, i träd, i vattnet, i floder och källor, förorsaka allt som berör människan, de sända fruktbarhet och missväxt, lycka och sjukdom. På dem har det gamla ordet präglats, att fruktan skapat gudarna. Ty människan väckes upp till medvetande om högre makter, som ingripa i hennes liv, mycket mer, då olyckor tillstöta, än då allt går sin gilla och vanliga gång. Den nödvändiga följden av denna uppfattning är, att den första kulten avser att hålla makterna från livet med lock och pock, den är apotropeisk, ett avvärjande av det onda. Men därvid glömmer man magien, eller föreställer man sig den som skadegörelse. På primitivt stadium har magien en helt annan uppgift. Genom magiska riter söker man till-

försäkra sig själv och andra fruktbarhet och välgång, magien tjänar det enskilda och sociala bästa. Så framträder religionens högre uppgift, dess riktning på det allmänna bästa i magiens former, varpå föregående kapitel givit åtskilliga exempel.

En magisk rit gäller makten, men i dess ställe kunna makterna eller en makt inträda. Det är det första steget på vägen mot gudarna. Om totemisten, som företager vissa riter t. ex. för totemdjurets förökelse, tror, att deras framgång beror på det totemistiska urväsendets bevågenhet, kan därur framgå en gud i djurgestalt. Så synes ibland ha skett, men i Grekland är det onödigt att diskutera denna möjlighet. Det finns säkrare och tydligare exempel bland de agrariska riterna.

Vegetationsdaimonerna äro ett av de bäst bekanta kapitlen i europeisk folklore och utomeuropeisk religion. Den makt, som yttrar sig i trädens grönska och åkerns gröda, splittras i makter och dessa ta gestalt av ett djur eller en människa. Jämte de förut omnämnda rent magiska riterna uppstå andra, som vända sig till dessa makter ej med offer och bön, utan så fången är människan i den magiska tankegången, att lika åstadkommer lika, att hon företager vissa handlingar med vegetationsdaimonernas representanter och avbilder, vilka skola befrämja växtligheten. En vanlig föreställning är, att vegetationsdaimonen i djur- eller människogestalt infångas vid skörden och dödas. Så förklaras Lityersesmyten, men den är knappast grekisk utan frygisk. Vid en skördefest i Sparta,

Karneerna, sprungo gossar med druvklasar i kapp, den främste var prydd med bindor, och det gällde som ett gott omen, om han blev upphunnen. Wide har av vissa grunder slutit, att han trätt i stället för en vädur[2]. En liknande sed förekom vid Oschoforierna i Athen. Här beror tolkningen helt och hållet på hur långt man vill låta parallellerna i de moderna europeiska skördebruken gälla. Mera otvetydigt talar ett bruk från Magnesia vid Mäander[3]. Vid såddens början inköptes en tjur, som vigdes åt Zeus Sosipolis. Han fodrades på allmän bekostnad och det framhålles för torghandlarna, att de göra en god gärning genom att ge honom föda. Han offrades vid en tidpunkt, som sammanfaller med skörden, och köttet delades ut till alla deltagarna i festen. Man kan ej misstaga sig på att denna tjur förkroppsligar den växande grödan från sådden till skörden och att offret är en kommunion med vegetationsdaimonen. Detta bruk gör det säkert, att den egendomliga riten vid Bufonierna i Athen och andra joniska städer skall tolkas på liknande sätt, såsom längesedan föreslagits. En arbetsoxe dödades under ceremonier, som vittna om att det kändes som något otillåtet. Därpå stoppades huden upp och spändes framför plogen, och köttet förtärdes av festdeltagarna.

Här föreställdes vegetationsdaimonen i djurgestalt, han kunde också uppträda i människogestalt, och så har den gjort i en skörderit, som är mycket viktigare, därför att en av de stora gudomligheterna har sitt ursprung i den. Bekant är, att grö-

dans daimon representeras av de sista axen, som skördas, och ofta föreställes i mänsklig gestalt som kornmodern. Den grekiska kornmodern är Demeter[1] — själva namnet har högst sannolikt denna betydelse —, vid skördefesten uppställdes hennes bild bredvid kornhögen med en kärve och åkerblommor, vallmor, i händerna. Denna uppfattning är bestridd, men dess riktighet bevisas därav, att i hennes mysterier i Eleusis förevisades som det heligaste några i tystnad skördade ax. Underrättelsen är sen men finner ett stöd i en vasbild, som visar några ax i ett tempel. Sädesaxen hade sin plats i kulten; då är det en berättigad slutsats, att sädens gudinna framgått ur dem. En lång rad av binamn hänföra sig till brödfrukten, kärven, skörden, tröskningen och kornhögen. Säden heter Demeters frukt, och det är hon som skiljer kornen från agnarna. Kärvens daimon har haft vägen fri att växa och utveckla sig till gudinna utan att nedtryckas av högre religionsformer. Hon utsträckte sitt skydd till åkerbruket överhuvud och dess riter fästes vid henne. Den älsta, redan av Homeros omtalade myten, hennes biläger med Iasion på den tre gånger plöjda trädan, är en mytisk omklädnad av en bekant rit, som genom den mänskliga fruktsamheten sökte väcka åkerns fruktbarhet. Thesmoforiernas vegetationsmagi (sid. 98) har anknutits till henne, och i de eleusinska mysterierna, som framgått ur en agrarisk fest, har grödans vardande och förgängelse genom en nära till hands liggande analogi överförts till människoli-

vet och skapat det djupaste uttrycket för grekisk religiositet. Hennes dotter heter Kore, flickan, dottern. Kornmoderns dotter, sädesflickan som hon ibland heter i det moderna Europa, har sin givna plats i denna krets av riter och föreställningar; hon är det tillkommande, den nya skörden, men hon har indragits i en ny krets, till vilken vi snart skola återkomma.

En liknande utveckling har Hermes bakom sig[5]. Namnet är ett av de få etymologiskt genomskinliga och betyder ”han från stenhögen”. På stenkult finnas åtskilliga exempel i Grekland, i stenen bodde en makt; därför smordes och omlindades den med heliga bindor. Den erhöll en kult. Den berömda omfalos i Delfi är en sådan kultsten. Den stenpelare, som stod framför huset och skyddade det, är en annan. Båda har Apollon övertagit, den senare bär hans namn, Apollon agyieus. På toppen av gravhögen stod en bautasten och högen var ofta uppkastad av mindre stenar. Det är en utbredd sed, att var och en som vandrar förbi en dylik stenhög, lägger dit en sten; i ett väglöst land voro stenhögarna vägmärken, alla ha kanske icke från början varit gravhögar. I stenhögen och dess bautasten bodde en daimon. Då stenhögen var vägmärke, blev han vägvisaren och vandrarens beskyddare; då den också var gravhög, blev han själaföraren, som visar själarna vägen till deras rike, och då han uppstod i herdelandet Arkadien, främjade han hjordarnas förökning och herdarnas list. Så sammansluta sig hans funktioner kring

stenhögen med dess bautasten. Hans bild, hermen, var ej annat än en bautasten, som stod i en stenhög; från början var den daimonen själv förkroppsligad, senare uppfattades den som hans bild och fick ett mänskligt huvud. Fullt antropomorf blev den icke, och allt fortfarande skyddade den vägar och gator och sattes på graven.

I dessa båda exempel kunna vi följa, hur en gud framgått ur tron på den daimonistiska makten och ur den daimonistiska riten. Men det återstår en fråga av principiell betydelse. Varje fält har sin sista kärve och sin kornmoder, varje stenhög har sin daimon, som bor och verkar i den. Hur har ur denna mångfald enheten uppstått, den ena kornmodern, som skyddar alla åkrar, och den ene från stenhögen, som bor i dem alla? Förhållandet ligger något annorlunda i vartdera fallet. Varje år återvände skörderiten och med den kornmodern, det ena årets fruktbarhet framgår ur det andra. Samma kornmoder återvänder varje år liksom samma sol varje dag. Likaså måste de olika åkrarnas kornmödrar sammanflyta till en liksom namnet var ett. Det fanns intet som kunde hålla dem i sär. Odlingen växlade plats för varje år. Däremot var stenhögens daimon lokalbunden vid den särskilda hög, i vilken han bodde. Det gemensamma namnet ledde också här till att återfinna samma daimon i alla högar, men en annan utveckling hade också varit möjlig, att varje daimon, lokalbunden vid sin hög, hade blivit en gud i smått.

Dylika lokalbundna smågudar finns det gott om i Grekland.

Naturdaimonerna utgöra den talrikaste gruppen. De finnas överallt, nymfer bo bland bergen och i träden, i källor, floder och hav. Silenerna äro källdaimoner, både de och satyrerna äro fruktbarhetsdaimoner. Panerna ha samma natur, och ha fått sin egendomliga prägel därigenom, att de uppstått hos ett herdefolk. Kentaurerna höra också hit, ehuru de huvudsakligen uppträda i mytologien. Dessa daimoner uppfylla naturen, de äro otaliga, ty varje källa, varje träd, varje naturföremål har eller åtminstone kan ha sin daimon. Det uppstår skaror av naturdaimoner av olika arter. Inom varje ensartad grupp försvinner den enskilde i den kollektiva mängden; den daimon, som bor i ett särskilt naturföremål, har en ytterst begränsad krets av dyrkare, de flesta ha ingen kult utan existera blott i tron och föreställningen. Även på andra områden uppträda dylika kollektiva grupper av daimoner eller gudar t. ex. ”de milda gudarna” *(θεοὶ μειλίχιοι)*, ”de stormande” *(Μαιμακτῆρες)*, barnsbördens gudinnor Eileithyierna, de heliga gudinnorna Erinyerna *(σεμναὶ θεαί)*, Härskarna *(Ἄνακες)*, Zeus’ söner, Dioskurerna.

Och dessa daimoner ingripa i människans liv och lycka. Hon vänder sig till dem för att få fred, lycka och välgång. Lika litet som skörderiten kan företagas med all grödan på åkern, utan en kärve uttages, som representerar det hela, lika litet kan kulten vända sig till den kollektiva gruppen. I

skaran av likartade daimoner väljer man en blickpunkt. Äro de lokalbundna, vänder man sig till den närmaste; då uppstår en lokalgud. Om lokalbundenheten träder tillbaka, sätter man helt enkelt singularis i stället för pluralis, man anropar Pan i stället för panerna. Betecknande är, att i en så sen urkund som protokollet över kejsar Augustus' sekularfest Eileithyierna överallt nämnas i flertal utom i bönen, där det heter: o du Eileithyia! I en grottkult åt nymferna i Attika, där åtskilliga inskrifter uppsatts i det femte århundradet f. Kr., talas i regeln om nymferna i flertal, men i en dedikation heter det: ”Archedemos byggde åt nymfen”[6].

Människornas behov skapa gudarna. Kulten är ett uttryck för människornas behov. En gud är en daimon, som erhållit betydelse och fast form genom kulten. Ur skaran av likartade väsen uttager kulten en som sin blickpunkt och denna blir en gud i ental. Men tron på de talrika daimonerna lever kvar, och om både entalet och flertalet bredvid varandra framträda för medvetandet, får skaran av daimoner en härskare. Så ha vi Pan och panerna, Silenos och silenerna, men denne har nedtryckts till en halvt komisk figur, då Dionysos tog hans följe i sin tjänst. Siciliska inskrifter från en grottkult av kvinnliga väsen kalla dessa ”jungfrur” *(παῖδες)* och tala jämte dem om deras ”drottning” *(ἄνασσα)*, [7]. En stor gudinna, som synes ha uppstått på detta sätt är Artemis. Hon är till sitt väsen intet annat än den främsta av skogs- och

bergnymferna. Med dessa dansar och jagar hon i berg och skog och på grönskande ängar, liksom de härskar hon över djuren i den fria naturen och fostrar deras ungar. Liksom de utsträcker hon sin makt till människorna, bistår den födande kvinnan i hennes nöd och skyddar det uppväxande släktet men sänder också en plötslig död med sina pilar; man är frestad att kalla dem älvskott. Denna tendens att höja en i en skara likartade väsen till härskare, var så ingrodd, att den lämnat ett exempel på övergången till den kristna tiden. De lykiska "vilda gudarna" framställas som tolv lika figurer; till dem fogas den trettonde som deras härskare, han framställes i mitten och något större, men i övrigt lik de andra[8].

Det sagda förklarar åtskilligt men ej allt av den invecklade och mångskiftande process, som lett till skapandet av den grekiska polyteismens stora gudar. Det finns en motsats mellan de lokalbundna gudarna och de gudar, som härska över och yttra sig i en viss företeelse. En dylik gud är en allmän gud, som över allt är den samme. Vi ha sett, hur kulten uttager och skapar en dylik gud ur den kollektiva gruppen av daimoner; andra måste ända från sitt ursprung vara eller åtminstone tendera att vara allmänna gudar. Det tydligaste exemplet är solguden och mångudinnan, ty ingen betvivlar, att samma sol och samma måne lysa över alla orter, men båda spela en mycket obetydlig roll i den äldre grekiska religionen. Så mycket större betydelse har den gud, som härskar över de atmosfä-

riska företeelserna, storm, regn och åska. Regnet är ännu viktigare än floder och källor; på det beror åkerns fruktbarhet, och det är sparsamt tillmätt, så att man haft en levande känsla av dess betydelse. Den som varit i Grekland, har sett, hur ovädersmolnen hastigt skocka sig omkring den högsta bergtoppen i närheten. På en kort stund höljes himmeln av moln, åskan brakar lös och regnet störtar ner. Däruppe på bergtoppen bor molnskockaren och blixtslungaren, som sänder regnet och därför även skänker fruktbarheten. Varje sådan bergtopp och varje stad har sin Zeus, men trots detta vet man, att det är samme Zeus som överallt samlar molnen, slungar blixten och skänker regnet. De atmosfäriska företeelserna låta ej lokalbinda sig.

Sålunda buro vissa gudar från början allmängiltighet inom sig och andra framgingo ur daimonskarorna. Å andra sidan stodo de gudar, som voro bundna vid ett visst naturföremål, en viss ort. De hade sin begränsade krets av dyrkare, men också de växte, om kretsen vidgades. Befolkningen på en ort och dess makt kunde växa och därmed växte också dess gud. Guden kunde också växa oavsett orten. De omständigheter, som i modern tid och även i det antika Grekland höjt tron på en viss gud och skapat vallfartsorter, måste förutsättas ha verkat, om ock i mindre måttstock, även i äldre tider. Vilken ställning lokalgudarna fingo, berodde på omständigheter, som vi ej kunna tillräckligt genomskåda; vi ana blott, att

lynnesdrag och till och med tillfälligheter spelade sin roll däri. Den semitiska religionen giver ett exempel på en utveckling, där lokalgudarna förhärska. De lokala Baalim, lika till arten, skilda till orten, övertogo allahanda funktioner och blevo till och med solgudar. Varje stad hade sin gud, som sörjde för alla dess enkla behov. Inom stammen bestod enguderi, de olika stamgudarna voro vänner och fiender, allt efter som stammarna voro det. I en högre kultur som den babyloniska framträdde också fördelningen av naturföreteelserna mellan gudarna med den tendens till allmängiltighet, som ligger däri. Men så stark var de semitiska gudarnas lokalbundenhet, att de allmänna funktionerna fördelades på stadsgudarna, havets gud Ea i Eridu, solguden Schamasch i Sippar, månguden Sin i Ur o. s. v. Härskare i pantheon blev den stadsgud, vars stad vann en förhärskande ställning över de andra, Marduk i Babylon.

Förhållandet är lärorikt för att bedöma utvecklingen i Grekland. Där har tendensen till allmängiltighet, fördelningen av element och funktioner på överallt dyrkade gudar segrat och nedtryckt lokalgudarna i en underordnad ställning. Visserligen dyrkades särskilda källnymfer och flodgudar, men vattnets gud var en, Poseidon, som stod över och överskyggade dem alla. De allmängiltiga gudarna blevo till och med städernas särskilda beskyddare, ja ur denna funktion utvecklade sig en allmängiltig gudinna, Athena. Det är visserligen på sätt och vis riktigt, att Zeus eller Athena i

Athen är en, i Thebe en annan och i Sparta o. s. v. åter annan, liksom madonnan i olika städer, men det kan icke starkt nog betonas, att även i det allmänna medvetandet samme Zeus och samma Athena härskade i Athen som i Thebe och Sparta och de övriga städerna. Ett namn är en makt och det gäller om gudarnas namn även med avseende på deras enhet och allmängiltighet.

I Grekland växte de stora gudarna på naturdaimonernas och lokalgudarnas bekostnad. De förra gjorde de till sin hovstat. Artemis omgives av berg- och skogsnymfer, Poseidon av havsnymfer, Dionysos av silener och satyrer. Eller slogo de gudagrupperna under sig. I stället för "de milda" eller "de stormande gudarna" (*ϑεοὶ μειλίχιοι, Μαιμακτῆρες*) uppträder vanligen den milde, den stormande Zevs (Zeus Meilichios, Maimaktes). De stora gudarna usurperade de mindres funktioner, tillade sig deras namn som tillnamn eller gjorde dem till sina tjänare och underordnade. Så bemäktigade sig t. ex. Apollon den förgrekiske guden Hyakinthos' kult i Amyklai. Hyakinthos nedsjönk till en hero, som erhöll ett föroffer vid den Apollonfest, som en gång tillhört honom och ännu bar hans namn, Hyakinthierna. I myten blev Hyakinthos Apollons älskling, som guden av en olyckshändelse råkade att döda. Apollon tillades ibland hans namn och heter Apollon Hyakinthos. De lokalgudar, som undgingo detta öde, levde kvar i stillhet och obemärkthet, inskränkta till en begränsad krets av dyrkare. Få

gjorde sig en bana som Acheloos. Det stora flertalet erhöll större beaktande först av den hellenistiska tidens lärda, antikvariska intressen.

Det har framhållits som väsentligt för gudarna, att de företräda var och en en specialitet, en särskild funktion. Det innebär frågan, hur långt sträcker sig specialiseringen? Teoretiskt kan den drivas snart sagt i oändlighet. Vissa religioner ha specialiserat funktionerna i de minsta detaljer på olika gudar[9]. De romerska indigitamentagudarna äro det mest kända exemplet. Men dessa funktions- eller särgudar äro icke ursprungliga utan alster av prästerlig spekulation och ängslig formalism. Den naturliga människan specialiserar icke sina behov på detta formalistiska sätt, och det är människans behov som skapa gudarna. Hon griper ut en av de makter eller daimoner, som leva i hennes föreställning, och vänder sig till denna för att förmå honom att fylla hennes behov. Det är i den naturligt vuxna grekiska religionen också ont om gudar, som kunna tagas i anspråk som dylika speciella funktionsgudar. De flesta äro lokalgudar eller genomskinliga binamn, som uttrycka en viss av gudens funktioner. Jag kan icke se, att t. ex. *κουροτρόφος* (de ungas fostrarinna) som binamn till Artemis eller Demeter står väsentligt annorlunda än *ἀστεροπήτης* (blixtslungaren) som binamn till Zeus, även om det förra förekommer som binamn i kulten, det senare blott i poesien. Det senare har aldrig framställts som namn på en ursprunglig funktionsgud för blixten, en gud som eljest gott

skulle kunna indiceras på allmänna grunder. Den primitiva människans behov ha varit föga specialiserade, och därför ha endast ett inskränkt antal gudar med vissa funktioner uppstått. Ur dem ha under inbördes tävlan de stora gudarna framgått. Under sin växt ha de för att motsvara sina dyrkares genom den stegrade kulturen starkare specialiserade behov upptagit nya funktioner. De kunna också ha övertagit andra gudars funktioner. Intet hindrar dem heller att gripa in på de andras områden.

Det är emellertid åtskilligt annat material än lokalgudar och naturdaimoner, som åtgått för att bilda de grekiska gudarna.

Ett synnerligen viktigt tillskott erhålla de ur riten. I det föregående kapitlet framhölls, att sedan tron på gudarna uppstått, de magiska riterna, som i och för sig verkade som ett opus operatum, anslötos till gudarna och övergingo till deras kult. Så uppgick väderleksmagien i Zeus' kult, reningar och botande av sjukdom i Apollons, fruktbarhetsriter i Demeters och Dionysos', årseldarna i Artemis'. På detta sätt ha gudarna fått en stor del av sina riter och fester, som ursprungligen äro predeistiska, i varje fall de religionshistoriskt intressantaste. Det säger sig själv, att denna process, som i ständigt stigande följt en gud från hans första början, kraftigt bidragit att utveckla hans makt och auktoritet. Gudarna ha återgäldat detta med att tränga riternas magiska karaktär i skymundan, en vinst i religiös lyftning.

I detta försök att förklara uppkomsten av den grekiska polyteismen spelar uppfattningen av de olika gudarnas grundbetydelse en viktig roll. Den är en svår men icke alltid olöslig fråga, om den angripes från riktiga förutsättningar. För att belysa metoden skulle jag vilja citera vad en framstående språkforskare sagt om de språkliga formernas grundbetydelse[10]. ”Man har att strängt skilja mellan en forms allmänna betydelse och dess ursprungliga betydelse. Den förra vinnes genom en sammanfattning av de särskilda sätt, på vilka den användes, till ett högre, gemensamt begrepp; den är en allmän formel, på vilken man söker att återföra de enstaka funktionerna, och har som en produkt av logisk abstraktion blott värde för orienteringen. Grundbetydelsen är den ursprungliga funktionen, ur vilken under tidens lopp de särskilda betydelserna utvecklats, alltså strängt taget blott den funktion, som formen hade, då den uppstod”. Mutatis mutandis gäller precis detsamma om gudarna. Problemet är dock kanske ännu svårare. En gud har vuxit ej blott genom en inre utveckling utgående från den ursprungliga funktionen utan också genom tillkomsten av element, som utifrån anslutit sig. Det kan hända, att den ursprungliga kristallisationspunkten i den allmänna sammanfattningen av gudens funktioner kommit att ligga rätt periferiskt. Det beror väl på en överskattning av svårigheterna och en underskattning av frågans religionshistoriska betydelse, att forskningen på senare tid ej äg-

nat den stor uppmärksamhet. Jag vågar hoppas, att min framställning åtminstone visat, att dess lösning är oundgänglig för förståelsen av den grekiska religionens utveckling.

En överblick över den grekiska gudavärlden, som ansluter sig till den här skisserade utvecklingen, måste bryta med den traditionella framställningen. Den måste utgå från satsen, att människornas behov skapa gudarna, och börjande med naturlivets gudar uppstiga till de gudar, som äro ett uttryck för det mänskliga livets högre funktioner. Detta medför, att gudapersonligheterna ej som vanligt kunna tagas som enheter, de måste sprängas i sina olika beståndsdelar.

Var och en som verkligen vill begripa antik religion, borde ha en levande och åskådlig föreställning om det antika landskapet, sådant som t. ex. vissa hellenistiska reliefer och pompejanska fresker avbilda det[11]. Det är genomsyrat av religionen på ett sätt, som är oss helt främmande. Man kan knappt taga ett steg utan att påträffa ett litet tempel, en helig inhägnad, en gudabild, en kultpelare, ett heligt träd. I varje källa och grotta bodde nymfer. Bilderna motsvara fullständigt den beskrivning, som geografen Strabon ger av låglandet vid floden Alfeios' mynning. ''Hela trakten är full av Artemis-, Afrodite- och nymfhelgedomar i blomsterrika lundar beroende mestadels på dess vattenrikedom; det finns talrika hermer vid vägarna och Poseidonhelgedomar på uddarna vid havet.'' Det var ej den högsta men den motstånds-

kraftigaste formen av den antika religionen, den som sist vek för kristendomen. Och som det var i senare tider, har det varit i äldre. Tron på naturdaimonerna var lika livlig.

Vad som intresserar människan, är ej naturen i och för sig, utan naturlivet i den mån det ingriper i och bildar en nödvändig och påtaglig förutsättning för människolivet. Naturens farliga och skrämmande makter framträda mindre, åtminstone i Grekland, än man efter en utbredd religionshistorisk teori skulle vänta. I förgrunden träda människans behov, naturen som medel för människans existens, dess givmildhet, ty på den beror det, om människan skall svälta eller leva i överflöd. I ett vattenarmt land som Grekland äro därför lundar och grönskande ängar, där vattnet framkallar en rik växtlighet, naturdaimonernas boningar, vidare skogen och bergen, där de vilda djuren hålla till. I äldre tider var jakten ett viktigt näringsfång. Där dansa och jaga nymferna, ströva satyrer, silener och kentaurer omkring, panerna skydda hjordarna men kunna också driva dem åstad i vanvettig skrämsel. Det fria naturlivet har förtätat sig till Artemis, i arkaisk tid de vilda djurens härskarinna, som en gång möjligen själv föreställts i djurgestalt; hon älskar berg och lundar och vattenrika ställen och skyddar den naturens fruktbarhet, som ej beror på människans åtgörande. Mindre ofta uppträder Afrodite som den yppiga växtlighetens gudinna, någon gång kallas hon ”den från trädgårdarna”, och vid Alfeios’

mynning hade hon helgedomar jämte Artemis och nymferna.

Det finns en arkadisk gudinnetyp[12], som liknar Artemis men ofta uppträder i flertal och utsträckt sitt beskydd även till den odlade naturen, åkerns fruktbarhet, och därför mest identifieras med Demeter och Kore. Gudinnorna äro ofta namnlösa och kallas de stora gudinnorna, en av dem kallas ofta Despoina, Härskarinnan. Det har förut nämnts, att de erbjuda det bästa exemplet på gudar i djurgestalt. Djurfigurer i mänskliga kläder pryda Despoinas mantel på hennes staty i Lykosura — de häntyda möjligen på en djurmaskerad i kulten —, och hon har liksom Artemis en helig hind. De äro sprungna av samma rot som Artemis men äro vildare, ursprungligen ej så starkt specialiserade och bevara ännu i sitt flertal något av den ursprungliga kollektiviteten.

Dessa gudinnor träda i förbindelse med Poseidon, vars verksamhetsområde är vida större än havet, till vilket den ortodoxa, bland de sjöfarande jonerna skapade mytologien inskränkt honom. Han dyrkades även ivrigt i det inre, i Arkadien, Böotien, Thessalien. På Athens akropolis har han med en stöt av sin treudd framkallat en källa, i Thessalien öppnade han Tempedalen för floden Peneios. På Peloponnesos, där floderna ofta söka sitt lopp i underjordiska tunnlar, är han ”den som far under jorden” *(γαιάοχος)*. För kustbor som jonerna är han naturligtvis havsguden. Flodernas strömmar och havets böljor taga för många folks

fantasi skepnaden av tjurar eller hästar. Vår egen folktro känner bäckahästen och havsfruns kor. Därför är Poseidon häst- och tjurguden (ἵππιος, ταύρειος), han har skapat hästen och förvandlar sig i Arkadien till en häst. Många källor ha namn av hästen, Ἵππη, Ἱπποκρήνη, Ἀγανίππη. Acheloos är namnet på en flod i västra Centralgrekland. Han var på väg att bli en allmän flodgud och dyrkades på många ställen i Grekland. Han framställes som en tjur med människohuvud. Poseidon är huvudsakligen elementets gud — få gudar äro så strängt som han bundna vid sitt element —, vattnets befruktande kraft kommer sällan fram i hans kult. Någon gång dyrkas han som den, som låter växterna spira upp (φυτάλμιος), och han har en plats i den attiska vegetationsfesten Haloerna.

Brödfrukten är det viktigaste näringsmedlet och därför är det vatten, som strömmar ned i regnet, viktigast. Det kommer från väderleksguden Zeus, och därför blir Zeus fruktbarhetens givare och gud. Någon gång kallas han ”åkerbrukaren” (γεωργός) och liknande namn. Ännu tydligare framträder denna hans natur i de redan omtalade agrariska riter, som upptagits i hans kult. Buzygernas släkt, som utförde den heliga plöjningen vid Akropolis’ fot, Athens inhemska agrariska rit, var åtminstone nära förbunden med hans kult. Parallellismen mellan människobarnet, som framgår ur den i kvinnans sköte nedlagda säden, och grödan, som spirar upp ur den i jorden nedlagda säden, var levande för grekerna liksom för många andra folk och

har tagit sig uttryck i bruk, som genom den mänskliga generationen söka väcka åkerns fruktbarhet. Vissa äro redan omnämnda (sid. 99), en viktig grupp är bekant under namnet det heliga bröllopet. I mytologien uppträder det som Zeus' och Heras bröllop, dess naturbetydelse skimrar fram i några berömda verser hos Homeros. I riten finnes det i vissa spår, men här är bruden liksom i moderna folkbruk viktigast och uppträder ibland ensam. Regnet strömmar ned och befruktar jordens sköte, en föreställning, som Aischylos omklätt med en grandios naturmystik. Jorden är allmodern, men hennes gestalt har liksom hennes bild — en kvinna vars underkropp är dold i jorden — aldrig lösts från elementet och vunnit plastisk självständighet. Hennes kult är sällsynt. Hon bär mera prägel av en naturföreställning än en gudapersonlighet[13]. Zeus själv blir som fruktbarhetens givare en jordens, en ktonisk gud *(χθόνιος)*, vilket ej bör förstås som underjordisk gud, som härskar över de döde, utan som den makt, som bor i jorden och ur den sänder åkerns frukt. Därför föreskriver Hesiodos lantmannen att, då han lägger handen vid plogen, bedja till Zeus i jorden *(χθόνιος)* och den heliga Demeter, att Demeters ax må bli tunga och fullmogna. På Mykonos erhöllo Zeus Chthonios och Ge Chthonie ett gemensamt offer, och två dagar tidigare frambars ett offer åt Demeter, Kore och Zeus Bouleus. Zeus synes här ha upptagit i sig den i samband med Thesmoforieriterna omnämnde Eubouleus (sid. 98).

Så träder Zeus i nära förbindelse med åkerbrukets gudinna Demeter, vars betydelse redan nämnts. I Flya i Attika fanns ett gemensamt altare för Demeter, ”som sänder (sädens) gåva” (*'Ανησιδώρα*) och Zeus förvärvaren (*Κτήσιος*). Hos Homeros och Hesiodos är Zeus rikedomsgivaren, han hette i Sparta ”den rike” (*πλούσιος*) och kallas ibland *ὄλβιος*, vilket betyder detsamma. Rikedomen är under primitiva förhållanden brödsädesförrådet, på vilket människan måste existera under den tid av året, då naturen ingenting ger. Den som intet har, får svälta sig fram; den som lagt på hög, kan hjälpa sin behövande nästa. Rikedomens gud, Plutos eller Pluton, representerar därför brödsädesförrådet. I det gamla Grekland liksom ännu på många ställen i södern bevarades detta i behållare nedgrävda i jorden. Där nedlades efter skörden i juli icke blott det förråd, som avsågs för brödsäd, utan också det, som ett tredjedels år senare i november skulle utsås för att frambringa en ny skörd. Skördefesten hette därför på Sicilien *Κόρης καταγωγή*, sädesflickans nedförande, d. v. s. i det underjordiska förrådsrummet. Där nere var hon i den underjordiske rikedomsguden Plutons makt, tills hon vid sådden åter fördes upp och förenades med sin moder, åkergudinnan Demeter[14].

Genom en nära till hands liggande sammansmältning mellan sädesförrådets underjordiska gudar och de underjordens gudar, som härskade över själarna, och genom parallellismen mellan grödans och människolivets vardande och förgängelse har

den Demeterreligion uppstått, som vi alla känna. Demeters dotter Kore rövades av underjordens härskare och fördes ned till hans rike. En tredjedel av året tillbringar hon där, två tredjedelar hos sin moder. Det ringa och föga djupsinniga ursprunget är att finna i vad man skulle kunna kalla hushållets religion.

Betecknande för Zeus' förhärskande ställning och hans förbindelse med årsmålet är, att hushållets gudar identifierats med honom. Förvärvets Zeus *(Κτήσιος)* skyddar förrådskammaren[15]. Där uppställdes en kruka med panspermi åt honom. Ursprungligen var han den husskyddande ormen och i ormgestalt avbildades han långt fram i den klassiska tiden. Främmande tillätos icke deltaga i hans kult och hans altare bildade medelpunkten för husets slavar. Husgudarna uppträda ofta i flertal. Då heta de Zeus' söner, *Διὸς κοῦροι.* Deras symboler äro de samma, två med ormar omlindade krukor. En liknande gestalt är "den gode daimonen" *('Αγαθὸς δαίμων),* som vid måltidens slut erhöll ett gjutoffer oblandat vin och avbildades som en orm. Jämte honom känna vi "de goda gudarna" *(ἀγαθοὶ θεοί).* Zeus Filios och Meilichios stå nära Zeus Ktesios; jämte Zeus Meilichios ha vi *θεο' μειλίχιοι,* de milda gudarna. Alla dessa gudar erhöllo theoxenier, d. v. s. en måltid framställde åt dem på ett bord; åt husgudarna framställdes deras näring liksom åt hustomten.

Medelpunkten för huset och dess kult var den fasta härden i mitten av det stora rummet, där

familjen levde, ἑστία. Kulten gällde ej någon bild utan härden själv och den på denna brinnande elden. Hestia har också blott ofullkomligt antropomorfiserats; den ursprungliga betydelsen skiner tydligt igenom. Det nyfödda barnet upptogs i familjens sköte genom att bäras kring härden. Varje måltid började och slutades med ett gjutoffer åt Hestia, d. v. s. på härden, liksom i Rom larerna vid varje måltid fingo något av maten och drycken, som i små skålar sattes på härden och tömdes i elden. Betydelsen av den ordspråksartade vändningen ”offra åt Hestia” visar, att intet av offret på härden fick föras bort eller givas åt andra. I förhistorisk tid utsträcktes denna stränga helgd av huskulten till och med till härdens aska, som nedgrävdes inom huset[16]. Härdens helgd är grekisk, ej minoisk. Ty på Kreta saknas den fasta härden, man har blott flyttbara fyrfat. Även här har Zeus trängt sig in som härdens gud (ἐφέστιος).

Det grekiska huset stod i gamla tider på en gårdsplan, som var omgiven av ett stängsel (ἕρκος). Inom detta kände man tryggheten, man var skyddad mot överfall av fiender och vilddjur. På gården stod det altare, där husets offer förrättades, Det var vigt åt Zeus Herkeios. Det nämnes ofta av Homeros och i myten. Det framhålles som särskilt förskräckligt, att Priamos dödades vid Zeus Herkeios’ altare. Det förutsättes tydligen, att det fanns i varje hus. På Athens akropolis stod Zeus Herkeios’ altare väster om Erechtheion i Pandroseion under det heliga olivträdet på gården till det

gamla mykenska furstepalatset, och därför giver man med rätta samma namn åt det altare, som står på gården till palatset i Tiryns. När husen sammanträngdes i städerna, förkrymptes gården. Livsförhållandena blevo andra. Zeus Herkeios' altare nämnes därför mindre ofta i senare tider. Andra gudar skyddade huset, hermen på gatan, Apollon Agyieus' stenpelare och Hekatebilden avvärjde trolltyg. Över ingången skrev man: "här bor Zeus' son, segraren Herakles; intet ont må inträda!"

På ett ställe i Sofokles' Antigone framträder Zeus Herkeios som blodsförvantskapets gud. Det är helt naturligt, att husets och familjens gud även blev släktens gud. Det grekiska samhället är uppbyggt på den patriarkaliska familjen och blodsförvantskapet, och detta måste erhålla ett uttryck även i kulten. Allmängiltiga släktgudar som Zeus Patroos och Apollon Patroos äro en senare utveckling, som frambragts av tendensen till allmängiltiga gudar. Ursprungligen hade varje släkt sina gudar och sina kulter till åtskillnad från andra släkter. Varje släkt satt på sin ort, därför äro släktgudarna ofta men långt ifrån alltid lokalgudar. Kulterna voro släktens egendom, till vilka den kunde lämna främlingar tillträde, om den ville, men den kunde också utesluta dem. De grekiska kulterna äro i mycket stor utsträckning från början ärftliga, släktegendom. Man behöver blott överblicka de attiska släkterna[17] för att märka detta, börjande med de eleusinska prästsläkterna,

vars släktkult en gång de eleusinska mysterierna varit och i viss grad alltid förblevo. Ur Butadernas släkt togs Hefaistos' och Athena Polias' prästinna på Akropolis, Buzygerna utförde den heliga plöjningen, Lykomiderna ägde mysterierna i Flya, Euneiderna Dionysos Melpomenos' kult o. s. v. Till och med så sent som i slutet av det tredje årh. f. Kr., då Eurykleides stiftade en helgedom åt Demos och Chariterna, blev prästerskapet ärftligt i hans släkt. Sålunda kom kännedomen om kulten att vila hos de stora släkterna, och därför togos uttolkarna av sakralrätten (exegeterna) alltjämt ur adeln. Betecknande är, att efeber fingo uppträda inför rätta blott ifråga om arv och prästerskap, som tillhörde släkten. Herodotos säger om Isagoras, att han ej känner hans ättledning men att hans släktingar offra åt Zeus Karios. Kulten var ett kännetecken på släkten. Inskrifterna vittna, att det var på samma sätt som i Athen överallt. Härtill kommer förfädernas kult, ankulten, vars betydelse för släktens sammanhållning blott behöver nämnas för att förstås.

Det antika samhället var uppbyggt på familjen och intimt förbundet med kulten. Rester därav kvarstodo, även sedan den segrande demokratien sprängt släktstaten och utjämnat dess skillnader. Liksom släkten härstammade från en stamfader och dyrkade en hero som sitt ursprung, så skapades anfäder för staten i dess helhet; varje stad hade sin eponym. Till och med de nya stammar, som Kleisthenes skapade på geografisk grund, er-

höllo namn efter heroer. Blodsförvantskapet som grund för tillhörigheten till samma samhälle, åtminstone fiktivt, behärskade antiken som en tvångstanke. De kulter, i vilka samfundstanken tog sitt uttryck, skapades därför efter mönster av familjens kult. Liksom varje hus hade varje stad sin heliga härd i det hus, vari statsmakten hade sitt säte och dess bärare samlades till gemensam måltid (prytaneion). Därför blev Hestia en statsgudinna med tillnamn som prytaneions och rådets Hestia *(Ἑστία πρυτανεία, βουλαία)*. På härden brann statens heliga eld, och när en koloni utsändes, bragte den med sig eld från moderstadens härd för att överföra den till den härd i främmande land, som skulle bilda medelpunkten för den nya staden. Långt fram i tiden var det bruk att inrätta en gemensam härd som den ideella medelpunkten för sammanslutning av stater, t. ex. arkadernas gemensamma härd i Tegea och Hestias altare i Zeus Amarios' tempel vid Aigion för det acheiska förbundet.

Hestia är bunden vid härden, hon har endast ofullständigt blivit antropomorfiserad till en gudinna. Ännu större betydelse i huskulten har Zeus, i statslivet med dess högre krav måste Zeus framträda ännu starkare. Liksom husfadern är Zeus' präst, så är Zeus i äldre tiders patriarkaliska konungadöme konungens särskilde beskyddare och därmed samhällsordningens högste väktare. Så står hos Homeros Agamemnon under Zeus' särskilda skydd. Zeus detroniserades ej med konunga-

dömets fall. Som Zeus Polieus är han stad-statens gudomlige skyddsherre. Bredvid honom trädde den gamla mykenska stadsgudinnan Athena och erhöll samma binamn Polias. Zeus Polieus och Athena Polias förekomma bredvid varandra i en rad av städer. Så nära förbundna som de äro och så lika deras uppgifter äro, är det blott naturligt för en tid som tänkte genealogiskt, att förhållandet dem emellan uttrycktes genealogiskt. Athena blev Zeus' dotter. Dessa båda gudar skydda stadens existens och frihet, Zeus heter därför ofta "räddaren" (σωτήρ), "befriaren" (ἐλευθέριος). Men de äro allmänna gudar i motsats mot t. ex. de semitiska stamgudarna. Hos Homeros draga visserligen Athena och Ares ut i spetsen för krigshären, i de inbördes striderna mellan de grekiska städerna kunde de ej göra det, ty ofta sutto Zeus Polieus och Athena Polias även på fiendestadens akropolis, och känslan för identiteten var så stark, att den förbjöd t. ex. Athena i Athen och i Thebe att uppträda som varandras fiender. Tendensen till allmängiltighet har tvärtom visat sin styrka därigenom, att stadsgudinnan Athena slagit andra stadsgudinnor, t. ex. Alea och Itonia, under sig. Men människorna behöva gudomliga beskyddare och förkämpar i striden, som taga deras parti mot alla fiender. Denna plats intogo i Grekland landsheroerna.

Staden behöver skydd icke blott för sin politiska utan även för sin materiella existens. Den berodde i äldre tid huvudsakligen på åkerbruket,

men bredvid detta växte så småningom yrkena upp. Här skilja sig Zeus och Athena. Zeus var åkerbrukets beskyddare, som vi sett. Detta har endast i inskränkt grad övergått på Athena, några vegetationsriter i Athen ha anslutit sig till henne. Hon, som var en speciell stadsgudinna i motsats till landsbygden, blev däremot beskyddare för de yrken och den konstflit, vars utövare samlade sig i städerna. Som kvinna skyddade hon den kvinnliga handaslöjden, särskilt vävnadskonsten. Den förste specialiserade yrkesutövaren är smeden, som redan Homeros känner och vars namn (*χαλκεύς*, kopparsmed) visar, att yrket härstammar från bronsåldern. Athena blev smedernas beskyddarinna, men i Grekland liksom hos andra folk hade smederna sina mytiska prototyper, liksom i Norden dvärgar, de ideiska daktylerna och telchinerna. Från Mindre Asien kom en elddaimon, som bodde i den ur jorden frambrytande elden, Hefaistos[18]. Han blev helt naturligt smedernas gud, jordelden blev elden, som steg upp från hans underjordiska ässja. Athena och Hefaistos uppträda därför i Greklands viktigaste yrkesdrivande stad, Athen, i nära förbindelse och ha åtagit sig en annan av stadens viktigaste industrier, krukmakeriet.

Samhällslivet berodde i äldre tider på oskrivna lagar och det mellanfolkliga samkvämet berodde alltid på sådana. Zeus skyddar den bönfallande flyktingen, som ber om nåd och skydd. Han heter därför *ἱκέτας* och *φύξιος*. Han skyddar främlingen, som juridiskt är rättslös men åtnjuter

skydd som gästvän. Han heter därför *ξένιος*. I Athen, där många främlingar levde som skyddsborgare (metoiker) ha de en särskild Zeus, *μετοίκιος*. Orsaken till att en man som flykting lämnade sitt eget folk var i äldre tider ofta ett dråp. Dråparen måste renas för att kunna träda i gemenskap med andra människor. I senare tid har Apollon tagit reningarna som sitt område, men det finnes åtskilliga spår av det äldre förhållande, där Zeus som flyktingens beskyddare också var sonaren av blodskuld. Den förste mandråparen Ixion vände sig till Zeus för att bli renad, Zeus heter ”renaren” (*καθάρσιος*) och har som sådan ett altare i Olympia.

Att Zeus även skyddade familjens och blodsförvantskapets rätt, är så naturligt och bekant, att det knappast behöver nämnas. Hans gemål Hera hade som sin huvuduppgift samma funktion sedd från makans och husmoderns sida. Hon skyddade äktenskapet och kvinnans rätt däri och tillföljd därav kvinnans liv. Hennes stränga och svartsjuka karaktär bär prägeln därav.

Dessa funktioner ha helt och hållet vuxit upp på det primitiva samhällslivets grund, men de äro mäktiga en sedlig fördjupning som inga andra. Etikens fördjupning höjde Zeus till ett uttryck för det sedliga medvetandet, vid hans sida sattes Dike, Rättvisan, som hans dotter och bisittare. Samhällslivets behov ha påtvingat de gamla naturgudarna dessa funktioner. I grunden strida de mot deras natur, ty naturmakterna ha intet med sedligheten att göra och sitt verkliga ursprung förneka

de aldrig. De kunde ej ryckas upp ur den grund, varur de uppvuxit. Därigenom infördes i föreställningarna om gudarna en spänning och tvedräkt, som mer än allt annat bidrog att slutligen spränga den grekiska religionen.

Med säkrandet av den politiska, sociala och materiella existensen äro de viktigaste av människornas behov nämnda och därmed de krav, som de ställa på sina gudar, men de äro ej uttömda och det finnas några, som till slut åtminstone måste kort antydas. Botemedel mot sjukdomar spela överallt en stor roll och ligga hos primitiva folk i händerna på trollkarlar och präster. Det fanns i det äldre Grekland en sorts siare och reningspräster, som i allt väsentligt motsvara dem. Botemedlen bestodo i magiska ceremonier, reningar (jmf. sid. 92) och besvärjelser. Dessa heta senare vanligen *ἐπῳδαί*, besvärjelsesånger, men i äldre tider säkerligen paian *(παιάν)*. Ty Homeros känner läkeguden Paieon, som har sitt namn av dem. I besvärjelsen inblandades gudens pris, så blev päanen till en lovsång och slutligen segersång. När detta område tydligt framträder, har reningsguden Apollon gjort det till sitt, därefter tog hans son Asklepios hand om det.

I fördrivandet av sjukdom ingår överallt prognosen av framtiden som ett viktigt moment. Läkaren-trollkarlen är därför ofta på samma gång siare. Förutsägelsen av framtiden spelar även eljes en framträdande roll hos primitiva folk. Sätten växla, men överhuvud bero förutsägelserna,

där de ej framställas i extatiskt tillstånd, på förebud och tecken, som genom ett system av godtyckliga idéassociationer sammankopplas med händelserna. I äldre tider aktade man mest på drömmar, vilka tycktes vara ett bud från den andra världen, och på fåglar, vars oberäkneliga uppträdande tillhörde de allestädesnärvarande och viktigaste förebuden. Zeus sänder fåglarna och likaså, som Iliadens andra bok visar, drömmarna, där ej en avlidens gestalt uppenbarar sig. Hans är den heliga eken i Dodona, i vars susande framtiden uppenbarade sig. Senare kom Apollon med en ny metod, den extatiska profetian, och blev orakelguden framför andra. Ur offerdjurets beskaffenhet och gången av offrets förbränning på altaret läste man ut, om det var behagligt för gudarna; även härur utvecklade sig en särskild orakelvisdom.

Jämte dessa mer eller mindre rationella behov gör sig också driftlivet gällande. Det rör sig på det dunkla djupet och kommer sällan till klart och medvetet uttryck. Vi skola se, hur det hos Homeros förklädes i daimonernas skiftande skepnader och förkroppsligas i personifikationer, som ha litet med verklig religion och kult att göra. Två av de i ett primitivt samhälle viktigaste drifterna ha tagit gestalt i egna gudar, den sexuella driften i Eros, som dock sällan är en verklig kultgud utan mer smakar av halvt filosofisk spekulation eller allegori, och den från Orienten invandrade Afrodite. Hon är möjligen från början en fruktbarhetsgudinna, fast hon ej har mycket därav i Grek-

land (jmf. sid. 132); med äktenskapet som samhällelig institution har hon ej heller något att göra. Stridsmodet i den form, som gränsar till bärsärkaraseriet, förkroppligas i Ares, hans namn kanske helt enkelt betyder ”Våldet”. Intet under att han är förhatlig för Athena, som representerar den ordnade striden, som genom mod förenat med klokhet och planmässighet räddar sin stad. Vad Ares och Afrodite till sitt ursprung än må ha varit, så representera de för grekerna knappast mer än två mäktiga drifter. Deras kulter äro få, särskilt Ares'. Deras inre släktskap har fått sitt uttryck i myten om deras kärlekshandel.

Två stora gudar saknas i denna överblick, deras namn ha endast nämnts i förbigående, Apollon[19] och Dionysos. Båda äro invandrare, och båda ha kommit in i Grekland i förhomerisk tid. Bådas betydelse ligger på ett högre religiöst plan än den enkla behovsreligion, som vi följt i detta kapitel, och framträder i sin egenart i den största kris, som den grekiska religionen genomgått, den arkaiska tidens lagiska och mystiska väckelse. Där skola vi söka uppskatta deras insats efter förtjänsten av de nya religiösa värden, vars bärare de varit. Det är en religiös rörelse, som man är frestad att kalla ogrekisk. Den förgick visserligen icke utan att sätta djupa spår, men på det hela taget var den en episod, efter vilken den grekiska religiositeten återvände i den mera rationalistiska bana, som folkets medfödda anlag anvisade.

En religion av samma kynne, blott mera enkel och

primitiv ha vi att förutsätta under det gamla patriarkaliska konungadömets och familjeordningens förhärskande, en religion skapad av tidens enkla materiella och sociala behov. Jag har försökt att skissera den i det föregående. Det springer därvid i ögonen, att Zeus intar en ännu mer förhärskande ställning på livets alla områden än i grekisk religion, som vi allmänt känna den. Det är en välkommen bekräftelse. Ty Zeus var de invandrade grekernas huvudgud, den ende som på linguistiska grunder kan bevisas tillhöra den ariska rasen. Invandrarna kunde ej taga sina lokalgudar med sig, om de haft dylika, endast gudar och daimoner av allmängiltig betydelse. Däri ligger kanske en förklaring av tendensen till allmänna gudar hos grekerna, dock, vill jag betona, långt ifrån hela förklaringen. Vandringen, som lämnade lokalgudarna i sticket, måste bidraga att höja de gudar, som hade allmän betydelse. I sina nya boningsorter anträffade de gudar, som de erkände och dyrkade efter polyteismens princip: *cuius regio eius religio;* jag skulle vilja översätta: den gud, som bor i landet, tillkommer dyrkan. Bland dem funnos både lokalgudar och allmänna gudar. Riter och trosföreställningar, som invandrarna tagit med sig och som de lärt känna, anknötos efter omständigheterna än till en än till en annan gud. Så bildades den grekiska gudavärlden genom en sammansmältning av två folks gudar, vilkas anpart i det slutliga resultatet vi blott mycket ofullständigt och osäkert kunna urskilja.

V. Den homeriska antropomorfismen och rationalismen.

Den homeriska frågan hör till dem, som ej kunna lösas, blott bringas närmare sin lösning. Det material, som står till vårt förfogande, räcker icke till. Men diskussionen har icke varit lönlös. Så mycket är klart, att Homeros inrymmer beståndsdelar från vitt skilda tider, från den mykenska tiden till åtminstone ned i det sjunde århundradet. Om den, som skapat vår nuvarande Homeros — bortsett från uppenbara tillägg —, varit en enkel redaktör eller en genial diktare, intresserar religionshistorien mindre; huvudsaken är, att även om han varit en skapande diktare, så har han arbetat på grundval av en långvarig och rik äldre episk tradition, som arkeologiska fakta i dikterna visa upp ända i den mykenska tiden. Söker man denna århundraden långa förhistoria, som för oss är den viktigaste, kan man ej skala ut den äldre kärnan så, som man skalar en lök; snarare har gammalt och nytt arbetats in i vartannat så, som man älter i hop en deg av olika beståndsdelar.[1]

Den homeriska religionen har som all annan framvuxit genom en så småningom försiggående utveckling, och man kan förutsätta, att spåren av utvecklingsstadierna skola skönjas hos Homeros. Men vi kunna ej påvisa dem genom yttre kriterier, endast på inre grunder kunna vi draga upp den homeriska religionens utvecklingshistoria. Ett sådant försök måste bliva subjektivt. Jag skall här ej försöka detta, endast vid tillfälle antyda, vad som synes mig säkrast. Homeros har utövat ett överväldigande inflytande på den religiösa utvecklingen i senare tider, — redan Herodotos har fällt det bekanta yttrandet, att Homeros och Hesiodos skapat de grekiska gudarna —. Detta inflytande tillkommer Homeros som ett avslutat helt, icke i hans vardande, och däri ligger berättigandet för den religionshistoriska framställningen att på det hela taget behandla Homeros som en enhet, icke förglömmande de skillnader som finnas, men vars historia ej tillräckligt kan belysas.

Erwin Rohdes bok Psyche bildar epok i uppfattningen av den homeriska religionen. Det har gått med den som med andra banbrytande undersökningar. Metoden har visat sig bärkraftigare än resultaten, som i strävande efter skärpa och klarhet schematiserats och fått underkastas reduktion. Rodhe införde begreppet ”survivals”, han påvisade spår av en äldre, övervunnen religiös ståndpunkt och fann paralleller till dem hos främmande folk. Han påvisade, att religiösa företeelser, som förekomma på varje primitivt stadium, t. ex. reningar

och soningar, och därför även måste förutsättas i Greklands förhistoriska tid och från början av dess historiska tid uppträda med stor styrka, spela en försvinnande roll hos Homeros. Framför allt utförde han detta beträffande grav- och dödskulten. Där har arkeologien givit oss bevisen i händerna för dess styrka i den mykenska tiden; vad den och dess avläggare herokulten betydde i den äldre historiska tiden, behöver ej nämnas. Hos Homeros saknas dödskulten och de därmed sammanhängande bruken och föreställningarna ha trängts tillbaka och reducerats starkt. Homeros är ej ett språng utan ett brott i utvecklingen; den efterhomeriska tiden anknyter, där den förhomeriska tiden slutat.

Rodhe drog den naturliga slutsatsen, att Homeros ej bildar ett led i Greklands allmänna religiösa utveckling utan ett sidoskott. De homeriska dikterna skapades hos utvandrarna i kolonierna på Mindre Asiens kust. Utvandrarna kunde ej taga fädernas gravar med sig, de kunde ej fortsätta gravkulten. Den upphörde av nödtvång och därmed följde ett försvagande av denna viktiga del av religionen. Det skärptes av det utåtvända, traditionslösa livet i kolonierna, där var och en var sin egen lyckas smed; det grekiska lynnets fallenhet för självhävdelse och rationalism fick fria banor. I moderlandet levde man kvar i de gamla traditionerna kring fädernas gravar, och när historiens ljus faller på detta, finna vi en helt annan bild som anknyter till förhomeriska förhållanden.

Man har talat om Rohdes ohistoriska isolering av Homeros, men det är intet tvivel om vem som har den historiska rätten på sin sida. Det är historiskt otänkbart, att kathartiken, som har sina rötter i de primitiva tabuföreställningarna, skapats av den efterhomeriska tiden. Det finns spår även hos Homeros. Efter pesten rena acheerna lägret och kasta reningsprodukterna i havet. Achilleus vill ej offra till Zeus med otvagna händer, och när Patroklos drager ut i striden, renar han bägaren med svavel och vatten, innan han utgjuter vinoffret för hans välgång. Efter mordet på friarna renar Odysseus sitt hus med eld och svavel. Mer kan man efter omständigheterna knappt begära.

Vida betydelsefullare och mera givande är en undersökning av den ställning, som föreställningarna om och kulten av de döda intaga i den homeriska världen. Den ena hälften av religionen har förlorat sitt starka grepp om människorna. Den gamla föreställningen, att den döde fortlever i graven, saknas. Gravhögen med sin bautasten nämnes ej sällan men blott som ett äretecken till den dödes minne. Begravningsbruken fortfara, bränningen av den döde jämte hans vapen, hároffret, dödsklagan, begravningsmåltiden och spelen, men de uppfattas som en äregåva, den enda och sista till den döde. Betecknande för det totala försvinnandet av förståelsen för gravgåvornas gamla mening äro Andromaches ord efter Hektors död: ”Jag skall förbränna dina kläder i den flam-

mande elden, ty du har intet gagn av dem, eftersom du ej vilar i dem, men det skall vara en berömmelse bland trojanerna." Den fortsatta kulten av den döde, offren på graven, nämnes ej och tyckes ej längre existera. Därmed är de dödes makt över de levande bruten.

I sammanhang härmed står en ombildning och ett försvagande av föreställningarna om den del av människan, som fortlever efter döden och dess existens. Vad som överlever människan är p s y c h e, själen, skuggan; mer är den icke. De viktigaste skildringarna av själarna stå visserligen i de båda Nekyiorna, som äro senare tillägg till Odysseen. Med ett vinande ljud som flädermöss — där tränger sig den gamla föreställningen om själens fågelgestalt in — följa de mördade friarnas själar Hermes själaföraren till underjorden. Odysseus söker tre gånger förgäves att omfamna sin moders skugga; hon viker ur hans famn. Själarnas "vanmäktiga huvuden" sakna kött och ben; de flyga bort som drömbilder. Som en drömbild visar sig den ännu ej begravne Patroklos för Achilleus, i allt även i storlek lik den döde; det avlockar Achilleus det betecknande utropet: "således existerar det även i Hades' hus en psyche och en avbild, men själskrafterna *(φρένες)* bevarar den ej fullständigt." Liksom i Nekyian försvinner Patroklos' skugga "som en rök med ett vinande ljud". I Nekyian är den härskande, ehuru ej konsekvent genomförda föreställningen, att själarna sakna medvetande och kunna erhålla detta endast ge-

nom att dricka offerdjurets blod, en rest av de på graven utgjutna blodsoffren. Själarna äro kraft- och medvetslösa skuggor. Sådana gestalter behöver man ej blidka och dyrka. En sådan fortexistens är värdelös för människan. ”Jag vill hällre vara dagakarl på jorden hos en man, som har ont om maten, än en furste i skuggornas rike”, svarar Achilleus Odysseus. Livet efter detta blir så intigt, att det ej är långt till dess upphävande. Den som låter döden och sömnen vara tvillingbröder och kallar döden ”kopparsömnen”, tror egentligen ej på något liv efter detta.

Dödsriket danas efter dessa föreställningar. Där härskar den avskydde Hades, den för människorna förhatligaste av alla gudar, och hans gemål, den förskräckliga Persefoneia. Hans rike är unket och mörkt. Det förskräckliga är, att vägen tillbaka är stängd för den, som en gång skridit in genom dödsrikets portar. Hades är den starke portväktaren; hans hund nämnes i samband med Heraklesmyten. Pylos, där Herakles stred med Hades, är intet annat än dödsrikets port. Föreställningen om ett gemensamt dödsrike är naturligtvis mycket äldre än Homeros och återfinnes hos de flesta folk. Den uppstår av sig själv, så snart man försöker att närmare utmåla livet efter detta, genom den allestädes närvarande analogien med människolivet. Den brukar fredligt existera bredvid föreställningen, att den döde lever och verkar i sin grav. Hos Homeros har den fullständigt segrat. Den kan sägas vara en slags antropomorfism.

Livet efter detta har närmats till människolivet men också förlorat sin kraft och intensitet. I stället för en avbild har det blivit en blek skuggbild.

Dödsriket ligger under jorden, ty där äro de döda begravna. Vid gudarnas strid springer Hades förskräckt upp från sin tron, ty han fruktar, att taket över hans huvud skall rämna. Var är dess port? I senare tider höll man grottor och djupa sjöar för ingångar till Hades. Den föreställningen kan vara gammal men för ett sjöfarande folk, som naivt tänker sig, att jorden är en skiva, omgiven av Oceanen, har jorden en yttersta kant; över den kommer man ned i underjorden. Därpå grundar sig den berömda Hadesskildringen i Odysseus' färd till underjorden, men den finns också i Iliaden. Patroklos uppmanar Achilleus att begrava hans kropp snarast möjligt, ty skuggorna tillåta honom ej att överskrida floden, som begränsar dödsriket. Det är omsättningen till den homeriska tankevärlden av den gamla tron, att den som ej blivit begravd, ej får någon ro; då han ej vilar i jorden, måste han irra omkring som en osäll ande utan rast och vila. Därför träffar också Odysseus vid sitt besök i underjorden den förolyckade Elpenor före alla andra skuggor; han har ännu ej blivit begravd.

Förbindelsen mellan de dödes och de levandes värld har blivit försvagad, men då Rohde påstår, att den blivit avklippt och att avklippningen sker genom förbränningen av den döda kroppen, tänker han för teoretiskt-schematiskt. Diktaren låter vis-

serligen Patroklos' skugga försäkra, att den efter begravningen aldrig mera skall komma tillbaka, men detta är ett uttryck, som passar just där för situationen och överensstämmer med diktarens åskådning, men man får ej därur pressa ut en generell teori. De homeriska föreställningarna äro ej utan inre motsägelser. Ställen ha anförts, som visa, att begravningen var nödvändig, för att den döde skulle släppas in i dödsriket; trots detta heter det mycket ofta, att den som stupar, går till Hades' boningar, och Achilleus säger själv om den obegravde Patroklos' skugga, att den existerar i Hades' boningar. Likbränningen har ingalunda haft sitt ursprung i en önskan att befria sig från de dödes besvärliga anspråk utan är en gammal begravningssed, jämte vilken föreställningen om de dödes fortlevande i graven och alltjämt verkande makt fortfarande kan bestå och består i senare tider. I uttrycket "blidka i elden" *(πυρὸς μειλισσέμεν)* ligger ej annat än den gamla föreställningen om begravningen som den den döde nödvändigt tillkommande rätten, samma känsla, som föranleder den homeriska människan att icke ens vägra en dödad fiende begravningen.

Patroklos' begravning är bekant som en rest av äldre tiders slösande gravkult. Achilleus dödar tolv trojanska fångar, fyra hästar, två hundar, oxar och får i mängd, men diktaren förstår ej seden, vet ej, att de skola tjäna den döde i andra världen. Men det finnes mer än detta. När de döde ofta kallas "lik" *(νέκυες)* är detta en språklig

stelnad rest av den gamla gengångartron, som måste gå upp i tiden före likbränningens införande. Vid sitt besök i underjorden lovar Odysseus att efter sin återkomst till Ithaka förbränna åt de döde en kviga och många dyrbara saker. Det är karakteristiskt för Homeros' tankevärld, att de riter, som egentligen gälla de döde, överföras till de dödes härskare. När Althaia vill kalla upp döden för sin son, slår hon jorden och anropar Hades och Persefone i stället för sin dödade broders ande. Den utvecklingen har avstannat; Hades har knappast blivit en kultgud.

Vid begravningsmåltiden över Patroklos, som ägde rum före begravningen, heter det, att blodet flöt kring den döde, öst med skålar. Det finns ingen anledning att icke taga uttrycket bokstavligt. Det är det i dödskulten senare välkända blodsoffret *(αἱμακουρία)*. Samma offer bringar Odysseus vid sitt Hadesbesök. Här förklaras det rationalistiskt ut ur homeriska föreställningar om de döde därmed, att blodet skall återgiva de döde medvetandet. Överhuvudtaget bildar Nekyian ingen så stor motsättning mot Homeros för övrigt, som man ofta synes mena. Det överraskande består egentligen däri, att det gives en utförlig skildring av de dödes rike. Odysseus' irrfärder ha samma klimax som Herakles' bragder, de leda honom ända till underjorden. Detta innebär onekligen ett stegrat intresse för de dödes värld men också ett stegrat intresse för folksagan, vilket just är det karakteristiska för Odysseen. Ett verksamt motiv var,

att Odysseus' kamrater i kriget på detta sätt kunde införas i berättelsen, och katalogpoesien har använt tillfället att tillfoga en lista på heroiner.

Det sista partiet, vanligen betecknat som "de straffade i Hades", anses vara en mycket sen interpolation, härstammande från orfiska kretsar[2]. Jag är ej fullt övertygad om det sista. Minos är här ännu ej domaren över de dödes gärningar, utan liksom Agamemnon och Achilleus fortsätter han i underjorden samma liv som på jorden, han var en fredskonung, alltså skipar han rätt över sina undersåtar. Detta är en urgammal föreställning, som ej innehåller något orfiskt. Detsamma gäller om Orion och Herakles. De tre straffade äro Tityos, Tantalos och Sisyfos. Ursprungligen höra de hemma i den övre världen men ha här blivit förflyttade till underjorden. Och detta är ytterligt viktigt. Det är början till den just av orfikerna främjade utveckling, som gjorde underjorden till straffets ort. Enastående i Homeros är det icke. På ett ställe åkallas Erinyerna och på ett annat ställe de (maskulinum, således icke Erinyerna), som under jorden straffa de menediga. Hämdeandarna voro en gång de dödas andar. Det är den föreställningen som mängt sig in och, då de dödas andar höra hemma under jorden, förlagt även straffet under jorden. Jag undrar, om icke den yttersta orsaken till denna förflyttning är att söka i den bjärta motsatsen mellan det härliga, blodfulla livet i solens ljus och den tröstlösa, intiga existensen i skuggornas rike, som homerisk livs-

törst och dödstro ställt jämte varandra i obarmhärtig skärpa. Den homeriska människan har befriat sig från skräcken för de döda men icke från skräcken för döden. Känslobetoningen ledde till att icke intigheten, som kan vara något likgiltigt, ja, en lisa, utan skräcken för intigheten framhävdes. Känslan segrade över rationalismen. Marken var beredd för den utveckling, som skulle förvandla det homeriska dödsriket till dess motsats.

Om de döda ej ingripa i människolivet, så göra gudarna det så mycket starkare. Gudarnas personliga ingripande i stort och smått, ibland indirekt, ofta direkt, är en välkänd egendomlighet i den homeriska epiken, som betecknas med den tekniska termen gudaapparaten. Gudarna äro mänskliga, allt för mänskliga. Antropomorfismen präglar Homeros och all senare grekisk religion.

Antropomorfismen har en utgångspunkt i animismen. Denna skapar gudaindividens inre efter människans förebild men endast i en omedveten individualpsykologis grövsta drag, utrustar honom med mänsklig vilja och känsla. Den andra roten är sagan och den tredje nödvändigheten att åskådligt föreställa sig gudarna. Så länge man ser gudar i djur och naturföremål, är antropomorfismen ingen nödvändighet. Högre kultur förstår skillnaden mellan människa och djur och sätter människan över djuren; då, om icke förr, tränger sig antropomorfismen in och segrar eller blandar sig som i Egypten och Indien med åskådningen om gudar i djurgestalt och i andra former. Antropo-

morfismen är således dels en yttre, åskådningsformen, dels en inre, gudarnas psykologi och historia, när myten drager gudarna in inom sitt område. Så litet som bildkonsten betyder under de mörka århundrandena mellan den mykenska kulturens fall och den homeriska tiden, under vilka den specifikt grekiska antropomorfismen måste ha utbildats, måste man antaga, att den inre antropomorfismen varit den ledande. Det är väl dock säkert, att de i den mykenska tiden rikt utbildade bildliga framställningarna av gudar utgjort en utgångspunkt och ett ferment, som pådrivit utvecklingen av föreställningar, som grekerna bragte med sig.

En antropomorfism, sådan den utvecklar sig ur animismen och behovet av en åskådlig föreställningsform av gudarna, är naturlig och finnes hos många folk, väl alla, som höjt sig över det primitivaste stadiet, men den härskar ej absolut. De groteska gudafigurerna från Afrika och Polynesien bero ej blott på konstnärlig oförmåga, stilisering och konventionalism. De liksom de indiska gudabildernas djurhuvuden, många armar och andra underligheter vilja säga något. Föreställningen om gudarnas övermänsklighet bryter igenom och söker sig ett uttryck även i konsten. För oss blir gestalten grotesk men ej för den fromme negern eller indiern. Ty vi ha av grekerna uppfostrats till konsekvent antropomorfism, och denna är något specifikt grekiskt.

I denna konsekventa antropomorfism ligger en äkta grekisk rationalism. Gudarna äro antropo-

morfa, människoliknande, således äro de varken mer eller mindre än människoliknande. Därför har också antropomorfismen en karakteristisk begränsning hos grekerna. Är åskådningsformen given, så uteblir antropomorfismen, men guden stannar också i växten. Solguden har knappast blivit en verklig kultgud i inhemsk grekisk religion, därför att åskådningen var bunden vid solens skiva. Däremot uppträder han som en mytologisk figur i Odysseen. Detsamma gäller om den rosenfingrade Eos och om vindarna. Karakteristiskt framträder detta ifråga om de naturmakter, som ha en verklig kult, floderna. Kulten är bunden vid natursubstratet, och det är åskådningen också, om man också av och till föreställer sig flodgudarna i mänsklig gestalt och låter dem deltaga i gudaförsamlingen, ha fäder och avkomlingar. Offret nedsänkes i källorna eller i flodens vatten. Det storartade i skildringen av Achilleus' strid med Skamandros beror därpå, att floden fattas som element, översvämningen, störtfloden, för vilken hjälten är nära att duka under, tills han räddas därav att ett annat element, elden, sändes emot flodens vatten.

Det heter om Athena på ett ställe, där hon uppträder i oförvandlad gestalt, att hon liknade en storvuxen och fager kvinna. Gudarna bilda den högsta antropomorfa rangklassen, de igenkännas på sitt utseende och sitt uppträdande liksom en furste eller en adlig herre. Då gudarna uppträda i förvandlad gestalt, bevara de dock liksom en för-

klädd prins något av sin överlägsenhet, och man igenkänner dem gärna vid deras försvinnande. Först efteråt kommer man att tänka på, att det var dock något egendomligt med den och dens uppträdande. Då hög växt var ett adligt skönhetstecken, som diktaren sällan glömmer att tillägga särskilt sina kvinnor, tillkommer den gudarna i ännu högre grad. Så framställer också den äldre naiva konsten gudarna större än människorna. Med en viss motsägelse, som dock ej är svår att förstå, gör Athena på ett ställe Diomedes' ögon klara, så att han känner igen gudarna i striden.

Emellertid hade diktaren i känslan av gudarnas överlägsenhet ibland svårt att hålla marginalen. Den gamla föreställningen om gudarnas uppenbarelse i fågelgestalt levde kvar, och därför jämföres ofta gudarnas snabba ankomst eller försvinnande med en fågels flykt. Därifrån härstammar det väl också, då spetsarna av trädens grenar skakas under Heras och Hypnos' fötter och då Hera skrider fram över de högsta topparna utan att vidröra jorden med sina fötter. Annat är rätt oskyldiga poetiska hyperboler, som då Olympen skakas, då Zeus nickar eller Hera rör sig på sin tron, eller då Ares och Poseidon i striden skria som tio eller tolv tusen män. När Ares, som fälles i striden, täcker sju plogland, förefaller det närmast burleskt. Det är ett gammalt sagomotiv, som diktaren funnit verka bra och ej korrigerat. Den fängslade Tityos täcker i underjorden nio plogland.

Från början var Zeus de invandrande grekernas förnämste gud, och vandringen höjde honom, då den lät andra gudar försvinna eller träda tillbaka. Hos Homeros intager Zeus en absolut förhärskande ställning. Invandrarna påträffade nya gudar i Grekland och övertogo landets gudar och andra, som kommo till dem utifrån; de kommo att betraktas som underordnade under Zeus. Så blev Zeus tack vare sin ursprungliga betydelse och utvecklingen den förnämste guden, han blev gudarnas konung. I kulten betydde detta mindre. Där råder alltid en viss grad av kathenoteism. Människan riktar sin blick till e n gud, de övriga träda i medvetandets bakgrund. I kulten kan det därför endast med svårighet bli tal om någon över- och underordning mellan gudarna. Helt annat är förhållandet i dikten, där gudarna uppträda bredvid varandra på samma plan och som gynnare av motsatta läger. Här framträda antropomorfismens konsekvenser, som i kulten ännu voro dolda. Gudavärlden utrustas med alla mänskliga svagheter. Dithän har det kommit så småningom under epikens utveckling. Redan sammanarbetningen av smådikterna till ett stort epos måste ha medfört en stark förskjutning i denna riktning. Man har sagt, måhända ej utan skäl, att gudarna i de äldre partierna stå mera oberoende av varandra och att gudastaten med dess fursteborg Olympen är en skapelse av Iliadens diktare[3]. Men det beror på hur mycket man vill tillskriva skaparen av vår nuvarande Iliad.

Gudastaten är en avbild av riddaretidens tillstånd. Gudarnas säte blir därför en akropolis med dess fursteborg, Olympen. Så mycket kvarstår av den fysiska uppfattningen av Zeus' molnkransade berg, att toppen skjuter upp i etern över molnen. Där sitter Zeus som förr, då han vill vara ensam; dit sammankallar han gudarådet. Längre ned ligger gudastaden, främst i den glänser Zeus' palats, golvet är belagt med gyllene plattor. Där sitta gudarna på troner och dricka vin liksom faiakernas furstar hos Alkinoos. Gården omgives av glänsande väggar, mot vilka gudarnas vagnar stå lutade. Hästarna äta ambrosia ur sina krubbor. Hera och Zeus ha var sin egen thalamos liksom Telemachos. Runt omkring ligga de övriga gudarnas boningar. Hefaistos, som byggt hela härligheten, har sin verkstad. Staden måste vara omgiven av en mur, då det talas om portarna, som öppnas av sig själva och bevakas av Horerna. I ett furstligt hushåll finns det talrika tjänare. Horerna äro stallknektar åt Zeus, Iris åt Hera, Deimos och Fobos åt Ares, en gång gör till och med Poseidon sin höge broder denna tjänst. Iris är gudarnas budbärare, Hermes först i Odysseen, Hebe deras munskänk, Themis tycks ordna måltiden. Yrkena representeras av Hefaistos, av Athena och Chariterna som väva och läkaren Paieon.

Livet försiggår som i ett furstehus under ständiga gästabud. Därom skall man ej fälla för hårda ord. Århundraden senare kunde man icke föreställa sig saligheten i den andra världen i någon

annan form. Zeus härskar liksom Agamemnon över en skara egensinniga och motspänstiga vasaller, som följa sina egna syften. En gång ha gudarna gjort uppror mot honom och endast med nöd kunnat betvingas. Gamla kosmogoniska sagor få lämna bidrag till den feodala bilden. Zeus har delat världen med sina tre bröder; han har själv erhållit himmeln och molnen, men han härskar över alla i kraft av sin förstfödslorätt. Han har sin egen vilja och sätter den ibland igenom med hotelser och våld, men måste ta stor hänsyn till de övriga gudarna, ibland med illa dold motvilja. I Odysseen går allt mycket ordentligare och stillsammare till. I gudarådet råder den största endräkt, men man passar på att avgöra Odysseus' hemfärd, medan den oförsonlige Poseidon är frånvarande.

Liksom varje adelsfamilj har den olympiska familjen sitt stamträd. Kosmogonien i genealogiens form håller jag för äldre än Homeros; han talar åtminstone om Okeanos, gudarnas ursprung och deras moder Tethys. Enkla genealogiska sammanhang, att en gud hade föräldrar och maka eller att en människa var född av en gud, höra säkerligen också till äldre tider; Thetismyten erbjuder ju ett exempel från folksagan. Dessa ansatser ha utvecklats genom adelns genealogiska intresse och ambition. Ej så få partier i Homeros visa, att hjältarna med förkärlek räkna upp icke blott sina egna utan också sina hästars stamträd. Stamfadern är till slut någon gud. Detta återverkade så,

att ett fastare system bragtes in i gudarnas genealogi. De sammanfattades alla till en familj. Landets gamla, besegrade gudar — ty det äro väl titanerna i princip — gjordes till de härskandes fäder, och före dem sattes de kosmogoniska principerna. Därigenom bragtes också in i gudasagan den revolt i familjen, genom vilken Zeus störtade sin fader från tronen.

Utgående från senare tiders föreställningar om de gudomliga egenskaperna har man anmärkt vissa inskränkningar hos de homeriska gudarna, som härstamma från äldre tiders religiösa föreställningar, icke från den homeriska antropomorfismen, fast denna med sin övliga konsekvens kommer dem att framträda med större skärpa. Kraven angivas med de tre orden allestädes närvaro, allvetenhet och allmakt. Ingen av dessa egenskaper ha grekiska gudar någonsin besuttit fullt ut. Gudarna äro från början lokalbundna vid sina uppehållsorter och kultorter. De anropas att infinna sig till offret. Man ser dem komma i synlig måtto nedsvävande som en fågel, som på de mykenska bilderna, eller i fantasien. Man märker deras närvaro på vissa tecken som i Kallimachos' hymn till Apollon. Molnen skocka sig om Zeus' berg och åskan brakar lös. Zeus kommer från sitt berg eller från himmeln, eftersom Zeus betyder himmeln. Zeus dominerade den grekiska föreställningen. Om Zeus' berg heter Olympen, så ha vi förhållandet hos Homeros, där Olympen och himmeln äro likbetydande. Därför riktar man vid bönen

blickarna mot himmeln, där Zeus bor. Detta har överförts från Zeus till de övriga gudarna, som man i mykensk tid såg uppenbara sig som fåglar. Därvid tänkte man förmodligen blott på att de kommo, ej på varifrån de kommo. Till slut samlade antropomorfismen alla gudarna på Olympen.

Detta hindrar ej, att gudarna därjämte ha var sina särskilda boningsorter. Zeus härskar från Ida, där han hade en helgedom och ett altare. Poseidon bor i havsdjupet, där han har sitt palats vid Aigai, Apollon i Lykien eller i sina helgedomar, Chryse, Killa, Tenedos. Ares och Fobos komma från bärsärkarnas land, Thrakien, Boreas och Zefyros återvända dit, varifrån de blåsa, till Thrakien.

För enkla människor, som leva och bo på samma ställe, innebär gudarnas lokalbundenhet intet problem. Det är dem självklart, att gudarna finnas, där de söka dem i kulten, och lika självklart, att de ej finnas på andra orter. Men när antropomorfismen drar ut konsekvenserna, framträder det som mänskliga brister hos gudarna, och så har det skett hos Homeros. Thetis kan ej genast gå till Zeus i sin sons ärende, ty han och alla gudarna reste dagen förut till ethioperna till en måltid. Poseidon är också hos ethioperna, då det gudaråd hålles, vari Odysseus' hemfärd beslutas. På återvägen får han från Solymernas berg från fjärran syn på Odysseus. Zeus håller från Ida utkik över slagfältet vid Troja och Poseidon från Samothrakes topp. Gudarna måste således bege sig från

ort till ort. Därvid använder Homeros den dikteriska friheten. Poseidon når med fyra steg från Samothrake till Aigai och gudarnas hästar ta språng så långa, som en spejares blick når.

Den verkliga religiösa erfarenheten är en annan. Den förutsätter visserligen sin gud som lokalbunden, men den tar ej först reda på om han är hemma, när den vill anropa honom. Den förutsätter, att han hör, var han än är. Karakteristisk är den sårade Glaukos' bön: "hör mig, Herre, var du än är i Lykien eller i Troja; ty du kan höra överallt." Han blir också omedelbart botad och stärkt. Även om gudarna icke se allt, så höra de allt, som angår dem, till och med hos Homeros. Hera hör, där hon sitter på sin tron i Olympen, Hektors segerdruckna tal, Poseidon den skeppsbrutne Aias' prål och Thetis i havsdjupet sin sons klagan över Patroklos. Denna övertygelse hos människan, som tror på sina gudar, har antropomorfismen ej förmått upphäva, men den har delvis tvingat den in på andra banor, som vi senare skola se.

Ibland säges det, att gudarna veta allt, och om något helt ovisst säges det: "det veta väl Zeus och de övriga odödliga gudarna". Ibland visa gudarna en högst mänsklig ovetenhet om vad som närmast angår dem. Poseidon vet ej, att den hatade Odysseus är på hemvägen, förr än han får se hans fartyg ute på havet. Den allvetande Proteus anar ej, att Menelaos och hans män dolt sig under sälhudar och lura på honom för att gripa honom och tvinga

honom att uppenbara sitt vetande. Lampetie måste berätta för den allseende Helios, att Odysseus' män förgripit sig på hans hjordar. Här verkar inflytandet av sagan, vars kompositionella ekonomi ej frågar efter konsekvens, antropomorfismen har övertagit dess manér. Ålderdomligt naivt förekommer det, då Zeus, som sitter på Ida, vänt bort sina ögon och därför ej märker, att Poseidon kommit grekerna till hjälp.

Genom järtecken och orakel söker människan utforska framtiden. Järtecken och orakel komma från gudarna. Således tror den praktiska religiositeten, att gudarna känna framtiden. Den ståndpunkten finnes också hos Homeros. Thetis vet genom Zeus, att hennes son antingen skall leva ett kort liv i ära eller i obemärkthet uppnå hög ålder. Gudarna ha varnat Aigisthos och förkunnat honom hans öde. Kirke berättar för Odysseus, vad som förestår honom under hemfärden och efter hemkomsten i hans hus. Men här som ibland eljes förväxlar Homeros diktens plan med orakelspråken. Liksom tragediens prologer förkunnar han sitt program genom dem.

Liksom den homeriska människan understundom säger, att gudarna veta allt, så säger hon understundom också, att gudarna förmå allt. Liksom det förra måste detta ses från den praktiska religiositetens ståndpunkt. Då människan önskar, att gudarna skola uppfylla allt, vad hon åtrår, så menar hon också, att de förmå allt. Eljes vet hon mycket väl, att naturen går sin gilla gång, och

dess regelmässighet gör ibland så starkt intryck på hennes sinne, att hon icke blott vänder fram den utan som det starkaste uttrycket för dess oundgänglighet sätter den som en gräns för den gudomliga makten. Så heter det, att icke ens gudarna kunna avvärja döden. Ej ens Poseidon skall kunna rädda Odysseus från Charybdis' malström. Odysseus ropar, att ej ens Poseidon hans fader förmår hela kyklopens öga. Ståndpunkten är subjektiv allt efter den sida, från vilken man betraktar företeelserna. Sagans fantastik vårdar sig lika litet om naturens ordning som om konsekvens. För den är det enkelt att stoppa solen och månen i deras bana. Antropomorfismen, som ställer in solguden bland de övriga gudarna, finner det också naturligt, att Athena hindrar Eos att framträda för att förlänga natten för de återförenade makarna och att Hera vid striden om Patroklos' lik sänder Helios ned under horisonten mot hans vilja.

Av all den myckna barlast, som gudarna tagit med sig från sitt primitiva ursprung på färden mot en högre religiositet och som den homeriska antropomorfismen utmejslade med klara och skarpa, iögonenfallande konturer, var ingen mer ödesdiger än deras brist på förhållande till moralen. Makt, vetande, närvaro uppfattades ej ännu i sin abstrakta absoluthet, för det religiösa medvetandet trädde den gudomliga makten och icke inskränkningarna fram. De moraliska bristerna frätte på religiositetens livsnerv. I den mån som gudarna äro naturgudar, ha de intet med mora-

len att göra. Det regnar både över rättfärdiga och orättfärdiga. Animismen inplantar hos gudarna mänsklig vilja och känsla, passioner och nycker. Från början söker människan ej moralens upprätthållande utan sina egna önskningars uppfyllelse hos gudarna, — Autolykos hade lärt av Hermes att överträffa alla andra i tjuvaktighet och bedrägliga eder —, och denna naiva ståndpunkt försvinner aldrig, även om människan så småningom lär sig, att det finns vissa önskningar, med vilka hon icke anständigtvis kan vända sig till gudarna. Hon söker en auktoritet för de sedvänjor, i vilka samliv och samfundsliv utpräglat sig, och finner denna hos gudarna. Den allmänna meningen tvingar dessa på den enskilde, även då de gå emot hans egna önskningar.

Den homeriska människan har hunnit rätt långt på den vägen. Samfundsbanden voro svaga, så mycket starkare var helgden hos de oskrivna lagar, som bestämde människornas förhållande till varandra. Känslo- och viljelivet hade en obändig våldsamhet, som ofta drev människan att sätta sig över dessa lagar, men överträdelsen dömdes hårt som övermod och fräckhet *(ὕβρις, ἀτασθαλίη)*. Gent emot den starke vädjar man icke blott till människornas omdöme, under vilket han måste underordna sig, utan också till gudarna, som upprätthålla de oskrivna lagarna. Överträdelsen framkallar indignation *(νέμεσις)*. Friarna tänkte ej på att deras handlingar skulle följas av människornas indignation, och Helena klagar över att Paris

ej hade känsla för den. Underordningen heter blygsel *(αἰδώς)*; den driver även den tveksamme fram i stridens faror. Våldsverkare och ett gudfruktigt sinnelag, övermod och laglydighet *(ὑβρισταί - νόος θεουδής, ὕβρις - εὐνομίη)* ställas mot varandra som motsatser, om vilka gudarna göra sig underkunniga. Men betecknande är, att dessa ställen stå i Odysseen. Det finnes dock ett märkvärdigt ställe i Iliaden, i en liknelse, således i ett av de mest framskridna partierna. Där talas det om hur Zeus driver höstens regnstorm fram över jorden i vrede över människor, som fälla vrånga domar, förvrida rätten och ej akta gudarna, ett anskri från djupet, som förebådar Hesiodos.

Här är det frågan om de ännu oupptecknade rättssatserna. Eljes framträda vissa förpliktelser och just sådana, som göra samlivet mellan människor möjligt, det dåtida samfundets fundament, förseelser mot gudarna, mot föräldrar, äldre bröder, skyddssökande — naturligtvis ej på slagfältet — mened och fördragsbrott. Även tiggaren har sina erinyer, heter det. Berättelsen om Paris' tvekamp med Menelaos vilar konsekvent på föreställningen om Paris' skuld, hans brott mot gästvänskapen.

Mot denna uppfattning, som strävar att göra gudarna till sedernas och lagarnas väktare står den gamla, som har sitt stöd i kulten. Då människan vänder sig till gudarna, åberopar hon sig icke på sitt sinnelag och sina gärningars moraliska halt utan på härkomst och förbindelser med

gudarna, gunst, som de förut visat henne, offer, gåvor och löften. I kulten träder det moraliska tillbaka, ty där är människan eller samhället ensam med sin gud; de andra äro främlingar eller fiender, för vilka moraliska hänsyn ej gälla. Helt annorlunda blir det i den dikteriska skildringen, där människor och folk ställas mot varandra som likar. Vad som är rätt för den ene, måste vara rätt för den andre. Från människovärlden bringas mänsklig tvedräkt in i gudavärlden, där den fann anknytningspunkter i sagan.

Var och en, som drager ut i striden, tror sig stå under gudomligt beskydd, i den homeriska världen som i vår egen tid. Den enkla lösningen, att gudarna stå över de stridande och avgöra striden efter högre syften, sin egen av människornas oberoende vilja, tillfredsställde människans krav på gudomligt bistånd lika litet då som nu. Man har satiriserat över att Gud delats upp i engelsmännens och preussarnas gud. De grekiska gudarna voro allmängiltiga, och därur uppstod precis samma svårighet, ehuru man ej gjorde den till föremål för satir. Det bästa beviset för Zeus' allt överskyggande ställning är, att han verkligen står över de stridande och fullföljer sina egna syften. Den mykenska tiden hade borggudinnor, som voro furstens och folkets särskilda beskyddarinnor. De ha förallmänligats, men ej helt. Hera är argivernas nationalgudinna, Athena tar ivrigt parti för grekerna, och vissa hjältar stå i ett personligt skyddsförhållande till henne.

Gudarnas ställning som skyddsgudar behöver ej inkräkta på den religiösa känslan. Vad som gör detta, är diktens antropomorfistiska utmålning av de stridande partierna, som delar gudarna i två fientliga läger liksom människorna. Partitagandet griper alla gudar utom Zeus. De som tillhöra grekerna, stå på grekernas sida som Poseidon. Apollon och Afrodite, som upptagits i den grekiska gudavärlden men vars främmande härkomst ej är glömd, taga parti för trojanerna. Ty även dessa behöva skyddsgudar. Den antropomorfistiska utmålningen gör gudarna till partigängare, som fullfölja sina syften med alla medel, list och svek ej undantagna. Äro gudarna partigängare, är det en enkel konsekvens, att de själva deltaga i striden icke blott indirekt utan direkt ingripande. Skildringen av Diomedes' bragder, där hjälten med Athenas hjälp sårar Afrodite och Ares, har en viss grandios storhet, som påminner om den tid, då fursten drog ut med sin borggudinna och i striden kunde komma att möta en annan stads skyddsgudar. Eljes är denna försvunnen. Följden blir, att även gudarna gruppera sig i två stridande skaror som i gudastriden. Början lånar sin storslagenhet från striden mellan naturmakterna, men är ett tomt anlopp. Så mycket verkar dock respekten för gudarna, att man ej på allvar låter dem slå löst på varandra. Det hela verkar därför löjligt, och det tycker Zeus också.

Partitagandet tillspetsas därigenom, att gudarna skydda sina gunstlingar och söner. Av den myken-

ska föreställningen om furstens skyddsgudinna har blivit ett blott och bart personligt skyddslingsskap, vari vissa hjältar stå till Athena. Det religiösa skyddsförhållandet har under antropomorfismens tryck övergått till mänskligt gunstlingsskap. Härav framgå vissa av gudaapparatens bjärtast iögonfallande drag. Gudasönerna härstamma från sagan och genealogien. De ha skärpt antropomorfismen betydligt. Ty man kunde ej tänka sig annat än att gudarna liksom människorna skyddade sitt eget kött och blod. Endast Zeus höjer sig däröver och låter Sarpedon gå sitt öde till mötes.

Det har så ofta sagts, att de homeriska gudarnas vrede och gunst bero på personliga motiv liksom människans — Heras hat mot trojanerna, Poseidons vrede mot Odysseus, Artemis sänder olycka över Oineus, därför att han försummat henne vid ett offer —, sårad ära och fåfänga spela icke minsta rollen. Gudarna äro ombytliga, till och med dolska. Men det skall man icke blott skylla på antropomorfismen; det beror också på att allt oväntat tillskrives gudarna. Därtill skola vi återkomma senare. Vi ha sett, att roten är urgammal, vuxen i naturmakternas och animismens mark, men frukterna äro bragta till övermognad med den begynnande upplösningens dävna arom av den dikteriska antropomorfismen, som gör gudarnas liv till en spegelbild av människornas. Vi ha sett, att de etiska kraven ha utvecklats och dragit även gudarna in under sig. Ty etiken fordrar, att sedernas och lagarnas väktare skola leva, som de lära.

Antropomorfismen drev ut etiken ur diktarens skildring av gudavärlden och satte den i motsats mot de religiösa kraven på gudarna i en utvecklad tid. Jobs problem, rättvisan i det, som gudomen låter komma över människan, fanns fast outtalat. För den allt överlägsna makten böjer sig människan i fruktan och ödmjukhet utan att fråga efter rättvisan. På den grunden hade naturgudarna kunnat ställa sig. Men antropomorfismen hade berövat dem deras underfulla makt. Den makten måste i en äldre religionsform bli en magisk makt, som ej verkar med mänskliga medel och på mänskligt sätt. Men magi så gott som saknas hos Homeros: det finns endast oförstådda spår. Det är en följd av antropomorfismen, som var fientlig mot allt, som ej lät inordna sig under det mänskliga, mot magiens underfullhet liksom mot groteska gudagestalter. Gudarna ha blivit mänskliga, allt för mänskliga, och därför mätas de också med mänsklig måttstock. Man begär sedlighet, rättvisa och förbarmande av dem. De kraven kunna de ej uppfylla. Deras natur är från början en annan, och antropomorfismen ställer bristerna i bjärt ljus.

Den konsekventa antropomorfismen utmålar gudarna med alla mänskliga behov och svagheter. Hermes jämrar sig över vägen till den avkrok av världen, där Kalypso bor. Hera tvättar smutsen av kroppen med ambrosia, innan hon beger sig till sitt kärleksmöte med Zeus. Zeus misshandlar de olydiga och hotar med slag. Ares och Afrodite så-

ras. Zeus vilar överväldigad av sömn och kärlek, medan hans son Herakles stormdrives och trojanerna råka i trångmål. Men rationalismen besinnar sig på att det måste finnas en skillnad mellan gudar och människor och det redan rent fysiskt, ty gudarna äro ej som människorna underkastade döden. Svaret är typiskt rationalistiskt. Äro de odödliga, så leva de av annan föda än de dödliga. Det flyter ej blod utan *ichor* i deras ådror. Även deras hästar äro odödliga och äta ambrosia. Därför kan ambrosia också tjäna som konserveringsmedel för att skydda Patroklos' och Hektors lik för förruttnelse.

Odödligheten drog en klar skiljelinje, som man ej kunde komma över. Eljes saknades den. Gudarna voro starkare, mäktigare, visare, men det var blott en gradskillnad. Betecknande är ordet "lätt", som ständigt återkommer på tal om gudarna. De rädda eller bortföra en människa "lätt, som en gud gör"; de leva "lätt", utan de vedermödor och sorger, som äro människornas lott. Deras liv och uppträdande var sådant, att man påstått, att Homeros' skildringar äro en persiflage av livet i den tidens adliga kretsar eller att de olympiska scenerna ersätta de skildringar från familjelivet, som på grund av de abnorma förhållandena i lägerlivet måste saknas. Vilken är då gränsen?

Det finnes i själva verket hos Homeros tre antropomorfa rangklasser. Skillnaden mellan de båda lägre, adeln och folket, är ej mindre än skillnaden mellan de båda högre, adeln och gudarna.

Gränsen nedåt är obarmhärtigt skarp. Orden ”god” och ”dålig” (ἐσθλός, κακός) börja redan att användas som ståndsbeteckningar. Karakteristiskt är Odysseus' olika uppträdande mot folket och mot hjältarna, då han söker hindra hären att återvända hem. Till hjältarna vänder han sig med övertygande och vältaliga ord, till folket med ovett och handgripligheter. Scenen med Thersites hör till dem, som äro i var mans minne. I stridsskildringarna träder folket fullständigt i skymundan. Man synes vara åtminstone ej långt ifrån övertygelsen, att skillnaden är naturbestämd. Tapperheten är en adlig dygd, som ej tillkommer de gemene.

Förmodligen har det då som alltid funnits folk, som ville springa över gränserna. Vad adeln vill, är blott allt för tydligt. Åter och åter jämföras hjältar och kvinnor med gudar och gudinnor. Idomeneus står bland sina kreter som en gud; Lykiens folk ser på Sarpedon och Glaukos som på gudar. Vissa furstar kallas gudaborna, ännu flera gudanärda, hos faiakerna adeln i sin helhet.

Gränsen mellan klasserna upprätthålles av den oskrivna samfundsordningen. Dess överspringande är övermod (ὕβϱις) och framkallar indignation (νέμεσις). Detta substantiv användes alltid om förhållandet mellan människor, men verbet (νεμεσάω) även om gudarna. Hera ”vredgas” över Hektors segerdruckna tal, Apollon över acheernas anlopp, Zeus över onda gärningar. Vad skulle mannen av folket, som sökte sträva upp ur sin klass i

den högre, säga om det motstånd han mötte? Troligen skulle han ha använt orden ἄγαμαι och μεγαίρω; de betyda egentligen "finna något för stort", men ha avslipats till en betydelse, som kommer nära "avundas". Mannen av folket ser nerifrån, vad adeln ser uppifrån. Adeln ser i sin tur nerifrån till den högsta rangklassen, gudarna. Och just om deras förhållande till människorna användas de båda orden. Äretörsten och den ohejdade självkänslan driver mannen av adel framåt, och när motgången möter, heter den — gudarnas avund; gudarna finna framgången för stor för mänskligt mått. Förklaringen är ständigt till hands; den användes, när en bågsträng brister i striden, så att fienden undgår skottet; Kalypso menar, att gudarna missunna en gudinna att leva tillsammans med en dödlig man. Uttrycket blir till slut en stelnad formel; Penelope säger, att gudarnas avund hindrat henne och Odysseus att leva tillsammans. Så fann antropomorfismen i samfundets stadgade ordning den sista skrankan mellan gudar och människor. Grekerna släppte aldrig tanken och det problem den innebar. Övermod mot gudarna måste varje verklig religiositet betrakta som den svåraste etiska och religiösa synd. Att det tar sig annorlunda ut hos grekerna, beror på antropomorfismen, som gjorde gudarna lika människorna och sedan mätte dem med samma moraliska måttstock som dessa.

I själva verket hade aldrig någon någonsin sett en gud. Homeros låter också gudarna umgås per-

sonligen blott med benådade fabelfolk som ethioper och faiaker. Men konsekvent är han icke; någon gång uppenbarar sig en gud för vissa hjältar i oförvandlad gestalt. Det rationalistiska hjälpmedlet för att komma över denna svårighet blev förvandlingen i en viss människas gestalt, vilken är utmärkande för den homeriska gudaapparaten. Folktron har hjälpt till. I främlingen såg den något hemlighetsfullt och trodde understundom, att en gud dolde sig i hans skepnad.

Ännu mindre än om gudarnas uppenbarelse hade den religiösa erfarenheten att säga om deras verkan. Många hade väl erfarit inverkan och ingripande av en gud, men den enkla religiositeten frågar ej efter, på vad sätt och med vilka medel det sker. Den ser något, som den måste tillskriva gudomlig kraft, den känner sin bön uppfylld; därmed är den tillfredsställd utan att spörja vidare. Rationalismen föll för frestelsen att framställa gudarnas inverkan och ingripande på ett åskådligt och för vanligt förnuft troligt sätt. Antropomorfismen, som lät gudarna uppträda i mänsklig gestalt, visade vägen. Allra bäst stämde det med verkligheten, då en gud uppträdde som en förklädd människa.

Detta blev det normala sättet, på vilket gudaapparaten låter gudarna ingripa, men det finnes vissa skillnader. Zeus leder striden från fjärran genom sin vilja och sina bud. Han ingriper aldrig personligen utom en gång, då han slungar blixten framför Diomedes' hästar. Apollon slår Patrok-

los med sin väldiga hand; vapnen falla från hans kropp. Han går framför Hektor med egiden och utjämnar med sina fötter graven omkring skeppslägret så lätt som ett lekande barn en grop i strandsanden. Men han nedlåter sig aldrig till väpnaretjänst eller simpelt bedrägeri som Athena. De övriga gudarnas ingripande har ännu mindre av den gudomliga makten, är ännu starkare förmänskligat. Athena blir i Odysseen en spiritus familiaris, blott att den icke blir framkallad och tvingad utan tjänstvilligt infinner sig av sig själv.

Ett annat medel att rationalistiskt förklara gudarnas närvaro och vissa av deras verkningar är molnet eller mörkret, som alltid är till hands, då en gud vill uppträda bland människorna eller hjälpa och rädda någon av sina skyddslingar. Gudarna sitta på Trojas mur och nedstiga i striden höljda i ett moln. De rycka hjältar ur striden höljande dem i ett moln, Athena höljer Odysseus i ett moln, då han vandrar in i faiakernas stad och på Ithaka. Apollon skyddar Hektors kropp med ett moln. Då ett moln ligger utbrett över Olympen och då Zeus på Ida tronar i ett moln, föreligger en rest av naturåskådningen. Sedan blir molnet ett medel att göra osynlig, som påminner om Hadeshjälmen, vår folktros ”duldehatt”, och det torde vara en rationalistisk omsättning av denna gamla folkföreställning. Betecknande för strävan efter åskådlighet är, att molnet slutligen blir en klädnad, som gudarna kasta över axlarna. Det starkaste exemplet är det, där Ares, som dragit sig på

sidan av striden, sitter i ett moln, mot vilket han ställt sin lans. Den motsvarande föreställningen, att ett moln eller mörker höljer någons ögon och hindrar honom att se, förekommer sällan.

I varje punkt av människolivet igenkänner Homeros inverkan av en gudomlig makt. Gudarna giva kroppsliga och själsliga företräden, skicklighet och ägodelar. Kalchas' siareblick, Skamandrios' jaktskicklighet, Fereklos' skeppsbyggnadskonst, husfruns vävnadskonst, Pelopidernas spira, Achilleus' vapen, Pandaros' båge, allt är deras gåva. De äro herrar över människornas öden. De giva Trojas fall, en lycklig hemfärd, brud och barn. Utgången av striden mellan Hektor och Achilleus, kungavärdigheten i Troja, Penelopes hand, allt ligger i gudarnas sköte. De höja och förnedra, sända lycka och olycka. Framför allt äro de herrar över liv och död. Föreställningen om en övermäktig, medveten världsregering, ej efter en enhetlig plan men efter en vilja har uppstått. Mycket har tvistats om huru den enskilde gudens egen vilja förhåller sig till denna allmänna föreställning. Frågan kan ej avgöras på den dogmatiska väg, som diskussionen vanligen följt. Vi måste vädja till den religiösa erfarenheten och komma ihåg, att denna utan anstöt låter motstridande föreställningar existera bredvid varandra, desto lättare, ju äldre och naivare den är.

Hittills ha vi huvudsakligen rört oss med diktarens framställning, speciellt gudaapparaten. Vi ha all anledning att antaga, att detta är diktarens

form för skildringen av gudarnas förhållande sinsemellan och till människorna, som tillhör den dikteriska framställningen och ej är detsamma som vad den homeriska människan verkligen trodde och väntade av sina gudar. Ett medel att skilja mellan den dikteriska framställningen och den religiösa erfarenheten och tron har givits oss genom Ove Jörgensens evidenta påvisning, att gudarna behandlas helt olika i diktarens egen framställning och i de tal, som han lägger i människornas mun.[4] Gudaapparaten tillhör den förra, människornas tal använder den icke. Där diktaren noga vet att angiva, vilken gud som ingripit, talar människan, då det gäller samma händelser, helt obestämt om en daimon eller någon gud eller den högste guden, Zeus. Athena saknas alldeles i Odysseus' egen berättelse om sina äventyr, i diktarens framställning är hon den allestädes närvarande beskyddarinnan. Undantag finnas, men de tillhöra karakteristiskt nog gudarnas speciella verkningsområden, vilka härstamma från gammal kult och tro: ett plötsligt dödsfall tillskrives Apollons och Artemis' pilar, havets uppror Poseidon, konstskicklighetens gåva Athena, hungersnödens plåga Demeters vrede. Konungen står under Zeus' beskydd, men den personliga skyddsgudinnan tillhör myten och därför gudaapparaten. Med vissa bestämda och lätt räknade undantag göra således de homeriska människorna ej någon individuell gud ansvarig för allt, vad de tro komma från gudarna. Och det är mycket.[5]

Liksom nu tänker man ej på gudomen i medgången, då allt går sin gilla gång, människan väl i handom. Då det går emot, vänder man sig till gudarna, ej för att söka tillflykt och tröst, utan för att skjuta skulden på dem för vad man icke velat eller avsett. Även i gudaapparaten finner detta uttryck i den vanliga vändningen: "nu hade — —, såvida ej en gud — —". Den homeriska människan är utan hejd underkastad de tillfälliga sinnesrörelsernas herradöme. När uppbrusningen förrunnit och de olyckliga följderna inställa sig, säger hon: detta har jag ej velat, alltså: det har jag ej heller gjort. Hennes eget uppförande har blivit henne främmande, det förefaller henne som något, som utifrån trängt in i henne. Hon skjuter skulden på någon daimon eller gud, på Ate eller på Zeus, Moira och Erinyerna, som Agamemnon säger om sitt handlingssätt mot Achilleus. Det inträder en slags personlighetsklyvning i hennes inre, ej i den patologiska meningen av två olika personlighetstillstånd. Sällan framträda två motstridande strömningar i själslivet — man kan finna dem hos Achilleus i Iliadens första bok, — vanlig är den vid två olika medvetenhetstillstånd, som följa efter varandra i tiden. Den oförmedlade övergången från det ena medvetenhetstillståndet till det andra sliter itu jaget. Människan blir "utom sig", när hon återkommer "till sig", vägrar hennes vanliga medvetande att vidkännas affekten och betraktar den som en främmande makt. Samma klyvning inträder, då människan drabbas av något oförut-

sett. En handling kan visa sig fördärvlig i sina följder, fast den ej företagits i uppbrusningens överilning utan med lugn besinning. Även här säger människan: det har jag ej velat, alltså: det tillhör mig icke; hon förnimmer det som något främmande, som utifrån trängt in i hennes liv och korsat hennes avsikter. Åter skjuter hon skulden på en högre, gudomlig makt.

Härpå beror tron på gudomens ständiga ingripande i människolivet. Detta gäller vad som har hänt. För det förestående vet människan mycket väl, att utgången beror på henne själv, och tänker och handlar därefter. Detta betraktelsesätt är egocentriskt och fakultativt. Andra veta mycket väl, att en människa själv bär skulden för sitt handlingssätt och dess följder, och tala därefter, såvida de ej vilja urskulda, som då Priamos förklarar för Helena, att ej hon, utan gudarna äro skyldiga till den olycka, som Paris' brott mot gästvänskapens helgd bragt över Troja. Individen vill vanligen urskulda sig själv, och därför talar han vanligen om gudomen, men han kan också, då det passar och kräves, tillskriva sig själv skulden. Konsekvent utfört skulle detta betraktelsesätt befria människan från ansvaret för hennes handlingar och göra henne till en marionett i gudomens hand, men den homeriska människans verklighetssinne är allt för starkt, för att hon skulle dra denna konsekvens, även om hon kommer den bra nära, då hon har anledning att frånlägga sig sina handlingar.

De gudamakter, som allt detta tillskrives, kunna ej vara de vanliga specialiserade och antropomorfiserade gudarna. Därför saknas dessa i det direkta talet, som erbjuder oss den homeriska människans verkliga tro och religiösa erfarenhet. I stället för gudar med personnamn inträda de allmänna; daimon, gudarna, någon gud, Zeus. Orden *δαίμων* (daimon) och *ϑεός* (gud) användas ofta om varandra, daimon kan beteckna vilken som helst av de antropomorfa gudarna, men det förra ordet har sin tyngdpunkt i det obestämda, i makten, det senare i individualiteten och personligheten. En daimon har ingen verklig individualitet, den är i motsats till guden endast given i den tillfälliga yttringen av den gudomliga kraften. Därför kan i denna betydelse i stället för daimon inträda det obestämda ”någon gud” *(ϑεός τις)* eller det kollektiva ”gudarna” *(ϑεοί)* eller den alltomfattande högste guden, Zeus. En undersökning av de ställen, där något tillskrives en daimon, visar, att de äro särskilt talrika, där en daimon leder eller bringar en människa något mot hennes vilja, avsikt eller förväntan; på många är det frågan om en plötslig ingivelse. Det ur ordet avledda adjektivet *δαιμόνιος* har alltid en starkare eller svagare klandrande betydelse och betecknar det underliga, oförståeliga, irrationella.

Usener betraktade daimonen som en ögonblicksgud. ”Vad som plötsligt träder för oss som en skickelse från ovan, vad som gör oss lyckliga, bedrövade eller förkrossade, framträder för den steg-

rade känslan som ett gudomligt väsen".[6] Men föreställningen är ej uttömd med dessa ord och termen ögonblicksgud. En daimon har ingen äkta individualitet, utan denna är given endast genom den manifestation, i vilken han uppenbarar sig, han är blott ett uttryck för tron, att en viss verkan är frambragt av en högre makt. Differentieringen beror ej på de religiösa företeelserna utan på naturens och människolivets företeelser. En gud utbildas av det religiösa behovet genom kulten till en karakteristisk individualitet, en daimon är ett efter ögonblickets tillfälliga verkan avpassat utsnitt av den supranormala kraften, som människan igenkänner i sådana företeelser, som hon ej tror sig kunna förklara ur sin vanliga erfarenhet. Kraften är i och för sig ej differentierad; därför likställes den i varje särskilt tillfälle med ögonblickets tillfälliga manifestation. Utan den allmänna föreställningen om en makt är den enstaka föreställningen om maktens yttring ej tänkbar.

Föreställningen om makten var levande hos den homeriska människan, fast namnlös; den förblev alltjämt levande hos grekerna, och de formade senare abstrakta uttryck, "det gudomliga", "det daimoniska", (*τὸ θεῖον, τὸ δαιμόνιον*) för att beteckna den. Endast den kunde motsvara föreställningen om en gudomlig orsak i alla människolivets detaljer och människosinnets inre; de antropomorfa gudarna förmådde det ej, deras individualisering och specialisering hade uppställt trånga gränser för dem. Vi röra oss här på urgam-

mal botten, själva religionens första gromark. I de sista årens religionsvetenskapliga diskussion har denna förts fram i förgrunden. Den är mest bekant under slagordet *mana,* men vårt folk bevarar ännu tron på makten och makterna, vårt språkbruk använder ännu dessa ord i denna betydelse. I den nordiska religionen finna vi exempel på hur tron på makten har övergått till tron på makterna och sammanställts med en antropomorf gudavärld. Grekernas på det individuella och konkreta riktade sinne har ej medvetet bevarat föreställningen om makten utan blott om dess manifestationer, i vilka en daimon uppenbarar sig. Antropomorfismen och rationalismen ha bemäktigat sig gudarna, individualiserat och specialiserat dem. Föreställningen om daimon har visserligen påverkats därav, så att ordet daimon även kunde användas om en gud och daimonerna erhöllo ett falskt sken av individualitet, men motsatsen framträder klart. Gudarna kunde på grund av sin begränsning ej göras ansvariga för det irrationella i livet, just det vari människan instinktivt starkast kände ingripandet av en högre makt. Därför har den gamla tron på makten levt kvar på detta område men utvecklats på ett för grekerna egendomligt sätt.

Föreställningen om daimon får ibland en anstrykning av allmänhet, som närmar den till föreställningen om ödet. Ödestron finns hos Homeros, man har förgäves mödat sig att bortförklara den eller att utreda problemet om förhållandet mellan gudarnas makt och fria vilja och det allt bestäm-

mande ödet. Vår uppgift är ej en teoretisk diskussion av detta utan att försöka förstå, hur föreställningen uppstått och utvecklat sig.

Människan, som handlat i uppbrusning eller förblindelse, har blivit främmande för sin egen handling. Ej alltid, då hon känner ingripandet av en högre makt, talar hon om en daimon, någon gud eller Zeus som orsaken utan mycket ofta om "förblindelsen", "andelen", "lotten' *(ἄτη, μοῖρα, μόρος, αἶσα)* Dessa ord kunna ej beteckna några konkreta gudar. Av Ate (förblindelsen) ha vi två allegorier, som ej kunna missförstås. Bredvid substantiven *μοῖρα, μόρος* stå de verbala uttrycken *εἵμαρται, ἔμμορε.* Då Moira senare blev en mytologisk, antropomorfiserad gestalt, grep man till participierna *(εἱμαρμένη, πεπρωμένη)* för att otvetydigt uttrycka detsamma. Det likbetydande ordet *πότμος,* lott, har man ej heller någonsin försökt att göra till en gud. Ordens appellativa betydelse är den ursprungliga och älsta: portion, andel, lott, det som tillkommer någon. Då något icke avsett, något oväntat inträffar, åberopar sig människan ej alltid på gudarna eller makten. Hon talar också om sin andel, det som tillfaller henne, i vad som händer, liksom hon talar om sin portion, sin andel av måltiden, och det är även hennes andel, att det ej alltid går så, som hon åstundar. Andelen är den riktiga, ordningsmässiga andelen — en sådan har varje människa även av motgång och olycka —. Man kan tillvälla sig mera än sin andel. Från denna enkla utgångspunkt stammar

det uttryck, som verkar så förvånande, då det brukar översättas "över ödet" (*ὑπὲρ μόρον, ὑπὲρ αἶσαν*). Det har dragit med sig det liknande uttrycket *ὑπὲρ θεόν*, som brukar översättas "mot gudarnas bestämmelse". Innehåll har detta uttryck fått därav, att myten på sagans vis låter människor kämpa med och besegra gudarna. Det var exempel, till vilka den homeriska människans självhärliga kraftkänsla kände sig dragen och varpå själve Apollon en gång anspelar. Å andra sidan tjänar denna vändning till att befria gudarna från skulden till människornas olyckor och lägga den på människorna själva.

Människan söker snarast efter en högre makts ingrepp, då hennes planer korsas och olyckan drabbar henne. Även detta är hennes andel av människolivet, hennes moira. Samma sak betecknas än som ett utslag av makten, än som människans lott, andel; betraktelsesättet är blott olika, allt efter som man bakom det skedda söker en högre makt eller icke. Människan talar om ate, förblindelsen, som förblindat henne. Förblindelsen (*ἄτη*), resultatet av att förblindas (*ἀᾶσθαι*), blir genom en enkel förskjutning till subjekt i satsen, till orsaken, det agens, som åstadkommer förblindelsen. Djupare sett är det personlighetsklyvningen, varigenom människan frånlägger sig sina egna handlingar, som åstadkommer denna förskjutning. Likaså äro de ord, som betyda andel, lott, (*μοῖρα, αἶσα*) substantiv. De kunna således inträda som subjekt, och då de båda betraktelsesätten natur-

ligtvis växla och ej kunna hållas isär, inträda de som beteckningar för makten och uppträda som agentia, orsaker. I fortsättningen råka de ut för att personifieras; början är det, då det talas om den starka moiran. Från detta ursprung kommer den dystra betydelseskiftning, som häftar vid orden. Ty i olyckor och framför allt i människans sista oundgängliga lott, döden, träder motsatsen mellan människans vilja och hennes andel i livet fram med största skärpa.

Döden är människans vissa lott, hennes andel och hennes ordningsmässiga andel av livet framför allt annat. Visserligen talade sagan om hjältar, som besegrat döden, och människor, som blivit odödliga; Kalypso lovar att göra Odysseus odödlig. Men dödens visshet verkar så kraftigt, att det säges, att icke ens gudarna kunna avvärja den. Döden kastar sin djupa, svarta slagskugga över det ljusa människolivet; fasan fattar den homeriska människan inför hennes tomma, intiga dödsrike. Därför griper tanken på döden som allt levandes vissa lott, förutbestämd och given med den dag, då människan föds till världen, den homeriska människan med våldsam kraft. Ur den tanken uppstår fatalismen; dess rot är dödens oundgänglighet. Döden är människans andel, men hon har också annan andel i livet. Så snart andelen framträder som den ordningsmässiga andelen, vilket ligger i själva ordet, sprider sig fatalismen vidare och drager hela människolivet in under sin makt. Homeros är redan inne på den vägen. Han

har kommit så långt, att människorna någon gång fråntagas ansvaret för sina handlingar.

Så återfinna vi dock föreställningen om den enhetliga makten, om ock i förklädd form, danad genom den tilltagande reflektionen över skickelserna i människolivet. Ty de olika händelserna i livet ha icke var sin moira, som de ha var sin daimon. Liksom ordet är ett, så äro händelserna manifestationer av en moira. Ordet står aldrig i flertal utom på ett sent ställe, där personifikationen redan är genomförd.

Även denna föreställningskrets blir utsatt för inverkan av mytologiska föreställningar, som dels bidragit att antropomorfisera moira, dels att utveckla fatalismen. Liksom dödens moira är bestämd på födelsedagen, så uppträder tanken, att hela livsförloppet är förutbestämt vid födelsen. Den möter i den bekanta bilden om skickelserna, som gudarna eller makterna tillspinna, d. v. s. låta komma över människorna. Denna förutbestämmelse utgår från sagomotivet om de gåvor, som gudarna bringa människor på deras födelsedag eller bröllopsdag, som skola tjäna dem i livet. Myterna om Meleagros och Herakles erbjuda exempel på detta motiv. Tanken om andelen, moira, har under sin utveckling gripit detta motiv, och så har tanken framträtt, att levnadsloppet, ödet är bestämt på födelsedagen.

Moira och daimonerna å ena sidan, gudarna å den andra, representera två skikt av den religiösa utvecklingen, ett mera obestämt, äldre, men i en

egenartad, yngre utvecklingsform, och ett yngre med plastiskt individualiserade och specialiserade gestalter. Dessa äro därför ur stånd att inträda som orsaker vid varje sinnesrörelse, varje händelse, i vilken människan känner ingripandet av en högre makt. De homeriska gudarna måste på grund av sin egenart lämna ett område kvar för makten och makterna. Själva voro de i stor utsträckning naturgudar; detta område blev därför främst människolivet, så framt det ej är naturbestämt. Gränserna äro varken fasta eller skarpa. Ordet daimon innefattar också ”gud”, och ”gud” kan sagt obestämt eller kollektivt också beteckna makten. Så snart makten fått substantivisk beteckning, t. ex. moira, gör sig tendensen till personifikation gällande, och denna följer antropomorfiseringen i spåren. En gud är av så allomfattande och allmän art, att hans inverkan kan spåras överallt, Zeus. Han styr ödet som moira, därför att han liksom hon är ett uttryck för den allt omfattande makten.

De två systemen, gudarnas och maktens, stå på olika grund; makterna ha förblivit kvar på den gamla, som gudarna lämnat. Striden om förhållandet mellan gudarna och ödet är religionshistoriskt sett en strid om ord. Den naiva tron finner sig utan vidare i dylika motsägelser. Men de båda systemen kunna komma i konflikt med varandra. Homeros var ej längre naiv utan rationalist. Därför har logiken påtvingat religionen ett problem. Ibland ställes med en äldre tids naivitet

gudarna och moira obekymrat bredvid varandra. Ibland uppfattas moira som bestämd av gudarna och Zeus. Zeus känner sig i stånd att korrigera moira och avstår ej på grund av vanmakt utan på grund av Heras förmaning. Här är det ena systemet underordnat det andra. Moira tages ej på allvar, det blir en av de även eljes förekommande konflikterna mellan två gudar. Så snart den i ordet liggande betydelsen, det ordningsmässiga och därför det ödesbestämda tages på allvar, drives konflikten till sin spets. Problemet räckte långt. I grunden gällde det religiositetens bestånd. Den var ej stark hos Homeros, och det beror till stor del på det andra systemets kraftiga konkurrens.

Det hände, att makten fick ett namn lämpat efter den speciella yttringen. Ate, Förblindelsen, är ett, men det finns flera: Tvisten, Eris, Skräcken, Deimos, Fobos, Stridslarmet, Kydoimos, ja, möjligen hör Ares, Våldet, själv till samma sällskap. Dessa makter skrivas med stor bokstav och kallas gudar, men de sakna personlighet och individualitet, därför att de ej äro annat än en makt av ett visst slag. De äro personifikationer. Personifikationen är ej en abstraktion av en sen, långt framskriden tid, som ofta säges; den är en bastard av makten och guden. I dess släptåg följde allegorien. Också den finnes i ståtliga exempel hos Homeros. Han har lämnat ett rikt och ödesdigert arv åt senare tiders religiositet både positivt och negativt.

Till slut några ord om myterna. Man möter ofta föreställningen, att de utgöra huvudinnehållet i de homeriska dikterna. I viss mån är det icke riktigt; det beror på hur mycket man vill räkna till myten. Jag har redan ofta påpekat, att antropomorfismen har en av sina huvudrötter i sagan. I sagan spela de övernaturliga väsendena en stor roll; de stå där på en linje med människorna. Så länge sagan är saga och håller sig till vad vi kalla folktrons lägre gestalter och bevarar sin medfödda fantastik, märkes ej den motsägelse, som ligger i jämnställandet av det övernaturliga och det mänskliga. Men när polyteismen utvecklas, folktrons väsen höjas till gudar och gudarna i dessa väsens ställe inträda i sagan, som börjar att utveckla sig till myt, framträder motsägelsen. Myterna äro, som Wundt framhävt, en skapelse av hjälteåldern efter dess förhållanden. Därtill kommer hos grekerna den medfödda rationalismen, som strök bort de fantastiska och magiska element, som vidlåda sagan. Genom denna reduktion skärptes den antropomorfistiska karaktären och framträdde ännu starkare. Vi känna ej myternas förhomeriska form utom genom osäkra och subjektiva slutsatser ur senare sagomaterial, som förekommer oss ohomeriskt. Vi äro därför hänvisade till en undersökning av Homeros själv för att bedöma, vilken inverkan de homeriska tankelinjerna haft på mytologien.

Även beträffande myterna framträder skillnaden mellan de partier, i vilka diktaren själv för or-

det, och dem, i vilka han låter sina personer tala. I diktarens egen framställning saknas i regel myter, de mytologiska anspelningarna inskränka sig till ett kort angivande av mytologiska namn i hjältarnas stamträd. Genealogierna tyckas erbjuda ett tillfälle som skapat för mytologiska digressioner; en enda dylik verklig digression finns i Iliaden i diktarens egen framställning, om de båda thessaliska hjältarna Menesthios' och Eudoros' börd. I Odysseen finnas något flera digressioner, den mest anmärkningsvärda om siaren Theoklymenos och hans ätt, och ett par andra i så nära sammanhang med ämnet, att de knappast kunna räknas hit, om det ärr, som Odysseus fått på vildsvinsjakten och som leder till hans igenkännande, och om hans båge, en gåva av Ifitos. Eljes äro alla mytologiska digressioner, t. ex. berättelserna om hjältarnas öden på hemfärden, lagda i de uppträdande personernas mun, till och med myten om Ares' och Afrodites kärlekshandel refereras efter sångaren Demodokos.

Mytologiska berättelser, till och med mytologiska hänsyftningar, som meddela något mer än blotta namn, läggas i de uppträdande personernas mun. Oftast anföras de som exempel, varnande eller urskuldande, tröstande eller uppmanande, eller tjäna de till att förhärliga genealogien. I böner anföras de som skäl för bönhörelse. Då Nestor gärna berättar om sin ungdoms strider, tjänar detta icke blott för karakteristiken utan är menat som ett manande exempel för de unge. Detta förhål-

lande är verkligen egendomligt. Ty tillfällen till mytologiska digressioner saknades verkligen ej i den episka dikten. I stället älskar Homeros att tala i liknelser. Blott en gång hämtar han en utförd liknelse från mytologien, då Odysseus liknar Nausikaa vid den jungfruliga Artemis. Liknelserna, som för oss äro ett av de mest framträdande dragen i den episka stilen, äro i själva verket något nytt, de visa en annan, längre framskriden sida av livet än de heroiska partierna.[7] Så förvånande det låter, var mytologien omodern för de homeriska sångarna. Den var ett gammalt arv, som de måste övertaga, men deras intresse började taga andra vägar.

Om vi jämföra Homeros' egen framställning av sina hjältar och gudar med mytologien för övrigt, framgår det tydligt, att han modifierat myterna i antropomorfistisk riktning. Striden mellan gudarna blir till ingenting — blott Ares fälles av Athena — trots den högtidliga förkunnelsen och den grandiosa början. Diktaren vågar ej längre som sagan låta gudarna gå i handgemäng med varandra. Även strid mellan gudar och människor är sällsynt trots gudarnas starka ingripande på slagfältet; den förekommer blott i berättelsen om Diomedes' bragder, vars särställning visar sig även däri, att den är rikare på mytologiska anspelningar än någon annan bok hos Homeros. Gudarna umgås personligen egentligen blott med ethiopernas och faiakernas fabelfolk. I sagan stå människor och gudar på en helt annan jämlika fot. I en av

Homeros berättad myt griper Idas till bågen mot Apollon och berövar honom hans brud Marpessa. Strider mot gudarna anföras eljes genomgående som varnande exempel. Mitt i diktarens antropomorfism tar hans rationalism ut sin rätt; den kan dock ej föreställa sig, att en gud slåss som en människa — ty det är något som man aldrig sett — och att människan ej skall dra det kortaste strået i striden med de övermäktige.

Med gudarnas gåvor förhåller det sig på liknande sätt. Med undantag av Achilleus' vapen äro de arvegods; blott sagans hjältar benådades med personliga gåvor av gudarna. Sagan är brutalare än eposet. Det gäller icke blott gudasagan utan också hjältesagan. Det klingar igenom i Nestors ord om förtidens hjältar, som voro de starkaste och stredo med de starkaste, skogens vilddjur. Homeros' berömda ord: "vi äro sämre än våra fäder", beror icke blott på minnet av den mykenska tidens svunna härlighet utan också på sagans kraftgestalter, som en mindre naiv tid ej kunde efterbilda. Betecknande är, att när de gamla brutala motiven upptagas, de gärna få en burlesk vändning.[8] Hit höra t. ex. Hefaistos' uppträdande i slutet av Iliadens första sång, Zeus' hotelser i början av den åttonde, Heras överlistande av Zeus, i vilket diktaren på ett i grunden hädiskt sätt inarbetat en gammal kultmyt, Artemis' avstraffning av Hera, som slår henne om öronen med hennes egen båge som en vanartig skolflicka, Proteus' överlistande av Menelaos' och hans folk med hans dotters hjälp.

Man har förlorat respekten för sagan på grund av dess orimligheter och börjar att vända den till löje. Det svåraste exemplet är historien om Ares' och Afrodites kärlekshandel. Det är antropomorfismens och rationalismens reaktion mot sagan, som de ej kunde helt övervinna och omvandla.

Tyvärr äro de flesta mytologiska berättelserna ganska korta, och framför allt känna vi ej den förhomeriska sagans form, så att vi ej genom direkt jämförelse kunna döma om ombildningen. Men det synes mig säkert, att Homeros ej blott omvandlar myterna i antropomorfistisk riktning utan också fördjupar dem psykologiskt; även detta är en antropomorfisering i inre mening. Detta ligger redan däri, att myterna ej berättas för sin egen skull, av mytologiskt intresse utan för att tjäna som exempel, till varning, tröst och uppmuntran. Även Herakles dukade under för ödet och Heras svåra vrede; det måste vara en homerisk förändring av myten. Tydligt framträder denna psykologiska fördjupning och detta förmänskligande i slutet på myten om Bellerofon, som hatad av gudarna ensam irrade omkring på det Aleiska fältet, förtärande sitt sinne och undvikande människors vägar. Det är icke en mytologisk hjälte utan en olycklig människa, ett tragiskt motiv, ej ett sagomotiv. Därför äro säkert just Homeros' vackraste myter, de som vi beundra för den mästerliga människoskildringens skull, Achilleus' vrede, Hektors avsked, Priamos' bön, diktarens egen andliga skapelse. De trogna makarnas kärlek i Odysseen är ej

en saga utan en novell, och svinherden Eumaios' tillgivenhet för sin gamle herre är gripen ur livet, ej ur mytologien.

Homeros förmänskligar mytologien, mänskliga förhållanden och känslor införas i stället för sagans fantastik och brutalitet. Den kosmogoniska sagan tar de gamla, krassa myterna på ett helt annat allvarligt sätt. I ett hänseende erhöll detta mindre påföljd. Det stoffliga intresset vaknade och inriktade sig på att samla och avrunda myterna utan att fördjupa dem mänskligt. Intresset för världsfrågorna vaknade och fann sitt första uttryck i kosmogonien, vars fantastik och brutalitet snarare verkade lockande till spekulation än till förmänskligande. I ett annat avseende blev verkan större, än någon kunde ana. Aischylos' ord, att tragedien var smulor från Homeros' rika bord, är riktigt, men det gäller ej myterna, som de flesta mena. Det mytologiska stoffet hämta tragikerna oftast från annat håll än Homeros. Tragediens arv från Homeros är myternas förmänskligande, skapandet av verkliga lidande och kännande människor i stället för sagans lyckoprinsar och kraftkarlar.

Odysseens fabler, berättelserna om Odysseus' äventyr, stå på ett annat plan. Det är folksagan som ånyo bryter fram, men en folksaga av annat slag än den gamla, som redan hade blivit mytologiserad. Livet i de joniska sjöstäderna, de begynnande geografiska upptäcktsfärderna, såsom man gärna kan kalla de första djärva sjöfärderna, gav

sagolystnaden sin riktning. Där ute i fjärran fabelländer fanns plats för den fabulistik, som antropomorfismen ej tålde.

Den homeriska tiden ärvde gudar med primitiva gudars svagheter och sagor med den primitiva sagans fantastik och inkonsekvens. Den uppbyggde ej något religiöst system, men den ombildade arvet enligt två förhärskande tankeströmningar, antropomorfismen och rationalismen. Rationalismen arbetade antropomorfismen i händerna, den strök bort det allt för övernaturliga och underfulla och omgestaltade arvet efter mänskligt mått. Den gick längre. Den och den självhärliga homeriska människans förtroende till sin egen kraft togo de första stegen till religionens nedbrytande. Den satte den eviga sömnen i det andra livets ställe och betvivlade gudarnas järtecken. Den gamle tydde icke drömmarna för dem, då de drogo bort, anmärker diktaren hånande om drömtydaren Eurydamas' söner, som föllo för Diomedes. Ett järtecken är det bästa: att strida för fosterlandet, säger Hektor; det är efter alla antika begrepp en hädelse mot gudarna. Men detta är ansatser, som blott tillfälligtvis dyka upp. Den konsekvent utvecklade antropomorfismen är Homeros' arv till senare tider. Det var ett glänsande men motsägelsefullt arv, som religionen aldrig övervann och aldrig kunde övervinna. Försöket att sätta en etisk gräns mellan gudar och människor avledde antropomorfismen till föreställningen om gudarnas avund, en tanke med vilken grekerna förgäves mödat

sig, ty den religiösa känslan kunde aldrig giva sig till freds därmed. Tron på makten, som fick ersätta vad gudarna saknade, ombildades till tron på ödet, som konsekvent utbildad skulle lyfta gudarna från deras troner.

Förmänskligandet av gudarna trängde trots folktrons motstånd djupt ned bland folket. Mot den homeriska antropomorfismen vaknade den första kritiken av religionen. För den grekiska andens utveckling har den haft en aldrig i sin fulla vidd uppskattad betydelse. Ty detta förmänskligande av gudarna var värnet mot uppfattningen av den gudomliga makten som den magiska undermakten, vilken behärskar många religioner, t. ex. den egyptiska. Under denna gudarnas allt betvingande magiska makt böjer sig människan i fruktan och räddhåga. Från dess bojor frigjordes grekerna genom det homeriska förmänskligandet av gudarna. De stodo fria att på egen hand och med egna krafter finna sammanhang och ordning i världen. Därav framsprang den grekiska vetenskapen. Den joniske rapsoden banade vägen för den joniske naturfilosofen. Den senare har byggt, där den förre rev ned. I motsats till detta förmådde endast Apollon bygga upp något som liknar en kyrka och ett system av religiösa lagar, men han var endast en av olympierna, han var ingen religiös revolutionär, på sin höjd en reformator, och därför var hans verk bundet vid den grekiska religionens allmänna öde.

VI. Lagiskhet och mysticism.

Adeln, som härskade över en lantbefolkning, som till största delen var av främmande ras, utvecklade en självkänsla, som även vände sig mot gudarna; i diktningen framträdde det grekiska kynnets krav på plastisk åskådlighet och rationalistiskt begriplig framställning av företeelserna. När historiens ljus börjar att falla över moderlandet, finna vi religiösa rörelser av en helt annan elementär kraft och med anknytning till tankar och riter, som voro övervunna i den homeriska världen. Där hade utvecklingen ej blivit avsliten; där hängde den med alla sina rötter, ej blott med några tågor kvar vid det gamla. Men även moderlandet befann sig i en period av jäsande oro och ombildning.

Närmast var denna politisk och social. Adeln hade störtat det gamla konungadömet och tagit makten i sina händer. Den mesta och bästa jorden tillhörde adeln; när handeln började och när myntet uppfanns och gav förutsättningen för den begynnande kapitalismen, visste den även att draga fördelarna därav. Den lägre befolkningen be-

fann sig politiskt och ekonomiskt i ett tryckande beroende, som de ekonomiska trångmålen gjorde än svårare. Jorden tyckes i stor utsträckning ha styckats så långt, att lotterna ej kunde giva ens en knapp bärgning åt en familj; skulderna växte och krossade småfolket; skuldlagarna voro primitivt obarmhärtiga. Ett botemedel erbjöd den starka utvandringen — det är den tid, då Medelhavet kransas av grekiska kolonier —, men den bragte blott en lättnad, ej hel hjälp. Folkets krav på rimligare lagar och andel i den politiska makten började att kämpa sig fram, men självt var det ännu för litet utvecklat för att taga makten i sin hand. Så upphävde sig dess ledare till envåldshärskare, men tyrannväldet kunde blott vara ett övergångsstadium, tills förhållandena vid den arkaiska tidens slut stadgades i demokratiska eller mildrat aristokratiska former.

Mot denna bakgrund av politiska och sociala rörelser böra tidens mäktiga religiösa strömningar ses[1]. Nöden driver människan i religionens armar. Den ökar hennes samvetes ömtålighet för förseelser mot gudarna och deras bud. I stegringen av den religiösa känslan söker hon glömska för livets elände och dagens nöd. Dessa äro de båda huvudriktningarna i den arkaiska tidens religiositet. För den första av dessa strömningar äga vi ett samtida vittnesbörd av det högsta värde i Hesiodos' dikt Verk och Dagar. Allt vad vi nu läsa i denna dikt, härstammar icke från Hesiodos. Vissa partier äro senare inlagda, framför allt samlingar-

na av sentenser och tabubud och de regler om lycko- och olycksdagar, som bilda slutet. För oss äro dessa av den största betydelse. De härstamma från samma tid, om de också äro något yngre — Dagarna citeras redan av Herakleitos,[2] — och ha upptagits i Hesiodos' dikt på grund av valfrändskap.

Hesiodos har två passioner: kravet på rättvisa och på arbete. *Facit indignatio versus.* Hans dikt är en straffpredikan för hans broder Perses, en drönare, som med orättfärdiga domares hjälp berövat honom hans arv och förslösat det i lättja. I denna straffdikt inlägger han sin bondepraktika för att lära, hur arbetet skall göras. Bondesnålheten, som de tryckta förhållandena stegrat till överdrift, träder fram i polemiken mot kvinnan, som äter ut mannen ur hans hus, i uppmaningen till tvåbarnssystemet — ty något annat är det ej, då det heter, att en son skall uppfödas, för att välståndet må ökas —, till att skaffa en halvgammal dräng, som ej glor efter jämnåriga, och en piga, som ej har barn. Karakteristisk för bondevisdomen är förkärleken för sentenser, för djurfabeln, för gåtfulla omskrivningar; snigeln kallas ”den som bär sitt hus”, tjuven ”en man som sover om dagen” o. s. v.

Mot kravet på rättvisa står tidens våld och väld. Den starkare regerar efter sitt tycke, liksom örnen sade till näktergalen: om jag vill, släpper jag dig; om jag vill, blir du mig en munsbit. De adliga domarna ta mutor. Det driver skalden till

förtvivlade utbrott. Må varken jag eller min son vara rättvis, utbrister han, eftersom den orättvise flyter ovanpå. Skildringen av den närvarande tiden, järnåldern, dess nöd och brott börjar med utropet: måtte jag ej ha blivit född i denna tid, utan antingen förut eller efteråt! Mot tidens orättvisa och elände ställer han rättvisan. Ständigt förehåller han sina medmänniskor rättvisan, på den har han en fast tro. I dess hägn blomstra städerna. Orättfången egendom förgår snart. Ty gudarna vaka över rättvisan. Zeus ser allt; han har 30,000 väktare, som klädda i moln vandra över jorden och akta på människornas domar och ogärningar. Hans dotter Dike sätter sig hos honom och klagar över människornas orättfärdiga sinne för att straffa dem. Rätten är det som skiljer människan från djuret. Mened hämnas på de efterkommande. Zeus vedergäller den, som förorättar en skyddssökande, en gästvän, faderlösa barn eller sina gamla föräldrar. De gamla föreställningarna uppträda med fördubblad styrka och intensitet.

Arbete och rättvisa äro världens grundlag. Hesiodos har grubblat över rättvisan, han har också grubblat över arbetet. Arbetet var på hans tid för hårt och gav för litet. Han känner icke den inre tillfredsställelse, som arbetet i och för sig skänker, utan han känner arbetet som ett nödens hårda tvång. Homeros låter gudarna leva ”lätt”, utan sorger och mödor, och myten berättade om de saligas öar, där det som behövdes för livet, ej måste tvingas ur jorden med arbete. Så drevs He-

siodos att fråga, hur arbetet, människans hårda arvelott, kommit in i världen. Hans tänkande var fånget i mytisk form; därför anknöt han till gamla myter. Många primitiva folk berätta myter om hur kulturen och dess element införts bland människorna; även grekerna hade dylika gamla myter. Kulturheroerna komma gärna i fientligt förhållande till gudarna; ty de röva kulturelementen från gudarna och bringa dem till människorna. Därför har eldbringaren i den grekiska myten, Prometheus, blivit Zeus' fiende och räknas till titanerna. Tanken, att människosläktet i tidernas morgon levat utan mödor och sorger, har omformat myten. Zeus "dolde livsuppehället" för människorna av vrede över att Prometheus bedragit honom, han dolde också elden. Prometheus bragte elden tillbaka; då sände Zeus kvinnan. De gamla myterna äro infogade som aktion och motaktion i en tävlingsstrid mellan Zeus och Prometheus. Fabeln om Pandora är en myt om kvinnans skapelse, som skalden i sin kvinnofientlighet ombildat till Zeus' slutliga hämnd över människosläktet. Sagan har ett tillägg, fatet, som kvinnan i sin nyfikenhet öppnar och därmed släpper ut olyckor och sjukdomar över människorna, endast hoppet stannar därinne. Det är riktigt, att det är ett tillägg till Pandoramyten, men å andra sidan ger först detta tillägg den fulla och hela förklaringen, varför världen blivit sådan som den är[3].

Frågan har så livligt sysselsatt skalden, att han har ännu ett svar att ge, sagan om världsåldrar-

na. Hesiodos bör tillerkännas äran av att ha upptäckt bronsåldern; observationen, att järnet en gång saknades och vapen och verktyg voro av brons, är den ena förutsättningen. Den andra är den mytiska föreställningen om det sorglösa och mödofria livet under Kronos' spira. Världsåldrarna fingo namn och graderades efter metallerna, nutiden blev järnåldern i motsats till förtiden, bronsåldern, och Kronos' regemente blev guldåldern. Schematismen tvang in silveråldern, som tydligen är en spaltfyllnad. Emellertid förbjöd hjältesagan att framställa de mytiska heroernas tid som en ren urartning; därför insköts denna tid som den fjärde trots schemat, men färgerna, varmed den tecknas, äro lånade från bronsåldern, som blir innehållstom[4]. Vad Hesiodos här skapat, är en människosläktets mytiska utvecklingshistoria, den första historiefilosofien.

Detta frågande och grubbel över människolivets och gudavärldens gåtor är utmärkande för tiden. Kosmogonien, som förut funnits i spridda myter, hoparbetas till ett sammanhängande helt. Hesiodos hyser ej som Homeros motvilja mot de gamla, krassa myter, varpå kosmogonien överflödar; tvärtom har han en oneklig förkärlek för dessa och för fabelns odjur, som han inordnar i sina genealogier. Han är sig medveten om motsatsen mot Homeros; i sin invokation till sånggudinnorna låter han dem säga, att de veta att sjunga många lögner, som likna sanningen, men också, när de

vilja, att sjunga sanningen. Hesiodos gör anspråk på att vara de sannfärdiga musernas profet.

Liksom all primitiv kosmogoni utgår Hesiodos' från att någonting funnits från början. Världen är ej skapad av intet, utan skapelsen består i urstoffets gjutande i bestämda former. Därför ställes Chaos i början, därefter uppstodo Jorden, Tartaren och Kärleken, Eros. Man brukar säga, att Hesiodos här framkastat en djup tanke, Eros som den alstrande principen, den drivande kraften i utvecklingen, utan att fullfölja den. Sant är, att Eros skildras med de vanliga homeriska epiteten, men allt det följande är en serie av avlelser. Världsutvecklingen skildrad i generationens form, den enda begripliga formen för en utveckling för denna tid, visar tillräckligt, vad Hesiodos menar med den plats, som han givit Eros. I det spår av en kosmogoni, som finnes hos Homeros, tyckes vattnet, Okeanos, vara urprincipen. Det stämmer överens med många folks föreställningar. Hesiodos går längre tillbaka, men vad han sätter före, är mer än till hälften spekulativt filosofiska begrepp, urprinciper, fast de skrivas med stor bokstav, som om de vore personifierade. Av Chaos uppstodo Mörkret och Natten; av dessa föddes Ethern och Dagen. Jorden födde Himmeln, de höga Bergen och Havet av sig själv, och med Himmeln födde hon Okeanos. Så är Hesiodos framme, där Homeros började. De mytologiska namnen äro en genomskinlig omklädnad över den för-

sta naturfilosofien. Den har sitt ursprung i den mytiska kosmogonien och behåller länge de mytologiska namnen för sina principer. Så gör Ferekydes och ännu långt senare Empedokles, som kallar sina fyra element Zeus, Hera, Aidoneus och Nestis och utvecklingens drivande principer Kärleken och Tvisten. Här har den grekiska rationalismen gjort det verk den borde. Den mytologiska världsförklaringen fördes över i den filosofiska och tvingades omsider att kasta bort även den mytologiska dräkten. Mytologien återförvisades till sitt område. Hesiodos är ännu huvudsakligen mytolog. Han berättar omständligt den primitivt vilda kosmogoniska sagan om Uranos' stympning och räknar upp långa listor på personifikationer, Moros, Ker, Momos, Förtalet, Oizys, Eländet, o. s. v., som han infogar i sina genealogier.

De delar av Hesiodos' Verk och Dagar, som äro senare tillägg, visa hur kravet på iakttagande av rätten utsträckes från människornas förhållande till varandra till deras förhållande till gudarna. Fromheten mot gudarna inskärpes. Man skall offra efter förmåga och bedja och utgjuta gjutoffer, både då man stiger upp och går till sängs. I själva bondepraktikan möter föreskriften att bedja till Zeus och Demeter, då man lägger handen på plogen för att börja höstarbetet. Religiös fromhet bemäktigar sig det dagliga livet på ett sätt, som eljes är okänt i Grekland.

Ur denna sinnesstämning bli de superstitiösa föreskrifter, som innehållas i slutpartiet, förståeliga.

Somliga äro renhetsföreskrifter, som gälla sexuallivet och förrättande av nödtorft, vilka alltid särskilt äro belagda med tabun. Gammalt, redan homeriskt, är budet att ej offra gjutoffer med otvagna händer. Vördnaden för floderna, som intogo en viktig plats i den grekiska kulten, inskärpes av andra bud. Andra åter äro folkliga tabuföreställningar, till vilka motstycken kunna uppvisas både hos primitiva folk och i modern folklore[5]. Man får ej skära av naglarna vid ett offer, liksom det nu är förbjudet på en helgdag, ej lägga össleven över blandkärlet, liksom man nu ej får korsa kniv och gaffel. Barn, som äro särskilt mottagliga för onda inflytelser, få ej sätta sig på en gravsten, en man ej bada i ett kvinnobad.

Det stränga iakttagandet av dessa rituella bud upptogs av människor, som ansågo sig vara för mer än andra. Vi bruka betrakta pythagoreerna som en filosofisk skola; de äro lika mycket en religiös sekt. Bildningen av sekter, som ansågo sig äga en högre gudomlig visdom och föra ett bättre religiöst liv än den stora hopen, är utmärkande för denna tid. Åtskilliga av de hesiodeiska tabuföreskrifterna återfinnas bland de s. k. pythagoreiska buden; de ha utökats med andra, men även dessa äro hämtade från folkliga tabuföreställningar[6], t. ex. förbuden mot att bryta brödet, att taga upp smulor, som fallit under bordet, att gå över en vågbalk eller en kvast. Andra gälla kulten; man skall gå in i en helgedom från höger och ut mot vänster, vara klädd i en ren klädnad, vari ingen so-

vit, vid offer skall man vara barfota, ej blunda, då man offrar gjutoffer, ej plocka bladen av en krans, ej en gång döda en lus inom ett heligt område. Mer speciellt för pythagoreerna är utvecklandet av särskilda regler för näringen, som sluta i det bekanta förbudet mot animalisk föda.

En stor del av dessa bud bestå i välkända folkliga föreställningar, men hos Hesiodos äro de på väg att bli lagar om rituell renhet, som föreskriva vissa tvagningar, då man offrar eller går över en flod, vissa tillfällen, då sexuellt umgänge är förbjudet, kort sagt lagiskheten är på väg att gripa människolivet. Den stora massan av folket har blivit fri från dessa band, pythagoreerna, som togo dem på sig, skilde sig skarpt från mängden; men det föreligger början till en kodifiering av rituallagen hos Hesiodos. Det fattades blott att den utbyggdes systematiskt och framställdes som gudarnas bindande bud för människorna, för att den skulle ha slagit hela livet i lagiskhetens bojor. Men Hesiodos åberopar sig ej på gudarna för att ge kraft åt sina bud, utan på anseendet bland människor. Grekernas antropomorfa gudar gjorde dem den tjänsten att ej bry sig om livets småting, blott man uppfyllde kultens enkla och lätta fordringar. Långt borta var emellertid ej rituallagen.

Därom vittnar ytterligare det allra sista partiet, ”Dagarna”. Alla folk ha iakttagit månens skiftande faser och räknat i månader, så också grekerna. Men under denna tid reglerades den

grekiska tideräkningen med Delfis bistånd efter månmånader[7]. Iakttagandet av månadens dagar fick därigenom en ökad vikt; de gamla festerna bundos vid vissa månadsdagar. Framför allt förlades de till dagarna för fullmånen, som överallt anses för de lyckosammaste. Folket var mottagligt för denna reglering efter den sakrala kalendern, den överensstämde med folktron, att allt, som skall växa och tilltaga, skall utföras under nyet, det som göres under nedan, avtager och minskas. Månadens tolfte dag är den bästa för allahanda sysslor liksom för fester. Så uppstod en lång lista på lycko- och olycksdagar för olika företag och arbeten; över grunderna för fördelningen är det fåfängt att spekulera. I stället för bondepraktikans ändamålsenliga reglering av de lantliga arbetena efter stjärnorna trädde den superstitiösa regleringen efter månadsdagarna. Kalenderregleringen härstammar otvivelaktigt från Delfi, och man hade kunnat vänta, att Apollon tagit även dagväljeriet under sitt skydd. Men han gjorde det icke; dagarna sägas hos Hesiodos härstamma från den rådkloke Zeus, som är den högste beskyddaren av all lag. Apollon var gud, och han tänkte mer på gudarna än på människorna. Det begär efter rituella normer för livet, som fanns hos den breda massan, fick ej stöd av en gudomlig auktoritet.

Parallellt med utbyggandet av den sakrala och rituella lagen gick uppbyggandet av den borgerliga lagen. Lagens upptecknande och utveckling var tidens stora fråga. Då levde och verkade de stora

lagstiftarna Charondas, Zaleukos, Drakon, Solon. Dessa ha mera kodifierat de gällande, oskrivna rättsbestämmelserna än skapat ny lag. Så stod lagen både i det profana och i det religiösa livet i intressets förgrund. Även den profana lagen ställdes sedan urminnes tider under gudomligt beskydd. Zeus vakar över rätt och rättvisa, och även sedan människorna börjat att medvetet skapa och ändra den positiva rätten, vakar Zeus över att rättvisan har sin rätta gång. För alla primitiva folk har rätten gudomlig sanktion och auktoritet, och den tanken är ännu icke glömd. Det är därför endast naturligt, att tidens lagstiftningsarbete sökte omkläda lagen med gudomlig auktoritet. Medlet därtill var att inhämta gudarnas vilja genom deras orakel. De antika traditionerna om Apollons stöd och hjälp i den borgerliga lagstiftningen motsvara tidens kynne och krav.

Det betyder mindre, om Lykurgos är en mytisk gestalt eller döljer en historisk kärna; huvudsaken är, att Spartas lagar i folkmeningen stöddes av Delfis auktoritet. Herodotos säger, att somliga påstå, att Pythia uppenbarat lagarna för honom; i Sparta sade man, att han hämtat dem från Kreta. Detta är den vetenskapligare förklaringen, som grundar sig på den stora likheten mellan samhällsförhållandena i Sparta och på Kreta. Tyrtaios känner ej Lykurgos som den spartanska samhällsordningens upphovsman, men även för honom härstammar den från guden i Delfi. Demo-

nax från Mantinea sändes av oraklet till Kyrene som lagstiftare; enligt en annan berättelse drog han till Delfi, innan han började sitt verk[8].

Bäst bekant är lagstiftningsverksamheten i Athen. Där framträder förbindelsen med Delfi mindre, men det finns dock omisskänliga och faktiska tecken därtill. Drakon stiftade lagar om mord och dråp; att dessa ej tillkommo utan Delfis medverkan, är klart. Vi skola längre fram återkomma till detta. Ännu när Kleisthenes omstörtade den gamla grundvalen för statsordningen genom att inrätta sina tio fyler, fick Pythia utvälja de nya fylernas stamheroer. Solons förbindelser med Delfi äro anekdoter; trots detta ha vi här fast mark under fötterna på den sakrala lagstiftningens område. De antika underrättelserna uppdela hans verk i de civila och de sakrala lagarna. Kulten var en sida av den antika statens verksamhet; dess reglering har utgjort den ena hälften av Solons verk. I sakrallagstiftningen ingick festordningen, fasti. Gudarnas fester skulle firas på rätt tid; vikten därav kan dagväljeriet lära oss att förstå. Festerna fastlades på vissa dagar efter månkalendern. Därmed uppstod en ordnad kalender, som även tjänade det borgerliga livet. Här är förbindelsen med Delfi uppenbar. Den lunisolara kalendern utgår från Delfi och står under Apollons särskilda beskydd. Därom vittna ännu de föreskrifter, som Platon ger i ”Lagarna”. De vila på den tradition, som uppstått under Delfis storhetstid. Platon föreskriver lagstiftaren att

med oraklets bistånd reglera festerna och bestämma, vilka offer som skola äga rum och åt vilka gudar de skola bringas. På ett annat ställe uppräknar han allt, som faller under oraklets kompetens; grundläggningen av helgedomar, offer, gudarnas, daimonernas och heroernas kult, de avlidnes gravar och sättet att blidka de döda, och föreskriver att vända sig till ”den fäderneärvde uttolkaren”, Apollon. Stället är viktigt framför allt genom åberopandet av den fäderneärvda seden, programmet för Delfis verksamhet[9].

För att på rätt sätt ordna sitt förhållande till gudarna behövde människorna en gudomlig instans, en gudomlig auktoritet, som sade dem, vad rätt och tillbörligt var. Här var en skranka för folkets suveränitet. Vad som tillkom gudarna, kunde folkförsamlingens majoritet eller den borgerlige lagstiftaren ej avgöra. Apollon stod till tjänst genom sitt orakel eller genom sina ombud, ”uttolkarna” (exegeterna). Exegeterna voro väl ursprungligen män, som voro särskilt erfarna i den sakrala traditionen och sakralväsendet. Men de hade kommit under Delfis inflytande och stödde sig på dess auktoritet, därför att de nya problemen gingo ut över vad fäderneärvd sed kunde avgöra. I Athen funnos två slag, folkvalda och tillsatta av oraklet. De senare synas ha varit de viktigaste; de omhänderhade reningar, tolkningen av orakel, kalendern o. s. v., allting, som tillhörde Apollons särskilda kompetens. Exegeter funnos även i andra stater. Så erhöll Apollon ombud, som

spridde hans idéer och verkade för honom, men de voro sin stats borgare liksom prästerna för övrigt och icke Apollons livegna. Däri låg den organisatoriska svagheten i hans kyrka, och den berodde i sin ordning på det fäderneärvda förhållandet mellan stat och religion.

Apollon föreskrev alltid att dyrka gudarna efter ”stadens lag” eller efter ”fäderneärvd sed”. Fäderneärvd sed var känd och i vanliga fall visste man, vad man hade att göra. Men det kunde komma tvivelsmål, då exegeterna ej räckte till utan då man måste vända sig till Apollon för att få ett auktoritativt råd. Det kunde vara viktiga tillfällen, då gudarnas råd och hjälp var mer av nöden än eljes. Så vände sig athenarna till Delfi före slaget vid Plataiai och fingo det svaret, att de skulle offra till de sju landsheroerna i Plataiai. I myten är den stående orsaken för hänvändelse till Delfi en landsolycka, hungersnöd eller pest, vari gudarnas vrede uppenbarar sig, och dylikt har även förekommit i verkligheten. Då räckte ej den fäderneärvda seden. Framför allt räckte den ej, när kulten skulle nyregleras, nya kulter inrättas och nya gudar anmälde sig med anspråk på dyrkan och makt över människornas sinnen. Så frågade Kleisthenes i Sikyon Delfi till råds, då han ville bli kvitt Adrastos' kult. Guden höll på det fäderneärvda och gav tyrannen en reprimand, men på tyranners vis satte denne sin avsikt genom på omvägar. Då den fromme Xenofon stiftade en hel-

gedom i Elis åt den efesiska Artemis, köpte han ett jordstycke till denna, där guden föreskrev.

Denna tid är den stora utvandringstiden, då grekiska kolonier grundlades runt kring Medelhavets kuster[10]. Gudarnas skydd måste sökas för utvandrareskarorna, liksom Xenofon, då han stod i begrepp att sluta sig till Kyros' tåg, frågade Apollon, åt vilka gudar han skulle offra för att lyckligt komma tillbaka. Den nya stadens kulter måste ordnas. Utvandrarna togo somliga gudar med sig hemifrån, andra påträffade de i sitt nya hemland. Jag skulle tro, att utgångspunkten för Delfis onekligt stora och mycket omtalade inflytande på den grekiska kolonisationen ligger här. Då fokeerna drogo åstad för att grundlägga Massilia, erhöllo de t. ex. rådet att taga vägvisare från den efesiska Artemis; hennes kult blev den nya stadens förnämsta. Men folk hade alltid brukat spörja guden även om sina egna, rent världsliga angelägenheter. Det är blott naturligt, att de, som tänkte finna nya boningsplatser i främmande land, gjorde detsamma. Apollon kunde giva goda råd; ty i Delfi sammanströmmade folk från den grekiska världens alla kanter och från främmande länder, som det grekiska inflytandet nått — Lydien, Etrurien, enligt sagan till och med Rom. Där samlades en kännedom om världen, som ej stod till buds på något annat ställe. Det är ej underligt, om oraklet framställes som kolonisationens ledare.

Ingen annan religiös rörelse grep människornas

sinnen så som den dionysiska extasen. Den var något nytt, något som stred mot den fäderneärvda seden. Att Apollon förmådde tämja extasen med lagiskhetens band, infoga den i den fäderneärvda seden och själv hämta ny kraft ur den, är hans största kraftprov. Det kräver en utförlig framställning längre fram.

Känsligheten för förpliktelserna mot gudar och människor sträckte sig även till de dödas värld. Därpå beror till en del herokultens uppsving under denna tid. Bland heroerna dolde sig lokalgudar; nya, mindre kulter antogo gärna herokultens form; ty heroerna voro ej som gudarna en av fäderneärvd sed begränsad skara. Man hade inte glömt, att en människa efter döden kunde ingå bland heroerna. Men när en dylik kult, som uppstod, skulle erkännas, när en död kunde göra anspråk på kult icke blott av sina närmaste utan av alla medborgare, därom måste den gudomliga auktoriteten döma. Man vände sig till Apollon; han kanoniserade heroerna. Man har klandrat Apollon och sagt, att han upphöjde människor, som blivit vansinniga och begått illdåd, till heroer. Man glömmer, att Apollon stod på den fäderneärvda sedens grund. Kleomedes från Astypalaia hade visserligen begått allt detta, men hans död, försvinnandet av hans kropp, visade, att det var något övernaturligt med honom. Herokulten är mer än all annan kult apotropeisk, avser att blidka de mäktiga döda, som äro snara till vrede. Det bör man ej glömma, då man dömer om Apollons ingri-

pande i herokulten. Det är regeln, även i historiska exempel, att heroens vrede sänder olyckor, pest och hungersnöd, och att han blidkas enligt Delfis anvisningar. Då pest och hungersnöd utbröto i staden Kition på Cypern, befallde oraklet dess invånare att ej glömma Kimon, segervinnaren vid Salamis på Cypern. Sedan dess dyrkades hans grav där med heroisk ära. Ett typiskt exempel är Herodotos' berättelse om de skeppsbrutna fokeer, som landat i Agylla (Caere) i Etrurien och blivit stenade av befolkningen. Människor och djur, som beträdde platsen för dådet, föllo ned döda eller blevo lytta. Pythia föreskrev att blidka de dödade genom stora dödsoffer och spel. Det är heroisk ära, ehuru det ej utsäges.

Här framträder tydligt sammanhanget mellan herokulten och soningen av blodskuld, en av Apollons mest bekanta uppgifter. Med blodskulden är den urgamla blodshämnden förbunden. Att båda saknas hos Homeros är bedrägligt sken. I moderlandet fortlevde de; det viktiga är, att Apollon, som var reningarnas och soningarnas gud — alla gamla renings- och soningsceremonier ha förvandlats till Apollonfester — särskilt tagit hand om soningen av blodskuld. Hur blodshämndens problem gripit tankarna, därom vittnar Orestesmyten, som enligt ett vanligt antagande utformats i ett delfiskt epos. Vem är hämnaren, när makan dödat sin make? Sonen, hennes och den mördades son, lyder svaret följdriktigt. Apollon driver honom att fullgöra blodshämndens plikt, men renar ho-

nom också. Och det är tillräckligt; ty sonen har blott fullgjort sin plikt enligt den fäderneärvda lagens bud. Guden godtog denna följdriktighet, men den mänskliga känslan reste sig mot den. Därom vittna både Aischylos och Euripides.

Hand i hand med den sakrala regleringen av reningen från blodskuld gick den statliga regleringen av blodshämnden. Apollon bör ha förstått fördelen av att staten tog hämnden i sin hand och omöjliggjorde, att en son i verkligheten fick uppleva samma pliktkollision som Orestes. Staten upphävde den urgamla rätten och skyldigheten för den mördades anförvanter att taga blod för blod, oavsett om blodet utgjutits i brottsligt uppsåt eller av våda. Den tog straffet i sin hand och utmätte det efter uppsåtet; den, som oavsiktligt vållat någons död, gick straffri. Men renas måste han. Innan det skett, var han avspärrad från umgänge med gudar och människor. Varje hus var stängt för honom, ingen tordes komma honom nära, blotta beröringen av hans kläder, ja, hans åsyn orenade. Det var en hård, men hälsosam läxa, som Apollon inskärpte. Man kunde ej som under den homeriska tiden taga ett spilt människoliv lätt. Genom att absolut och undantagslöst bestå på denna fordran, som tidens känsla för rituell lagiskhet tillmötesgick, har Apollon givit eftertryck och allvar åt kravet på hänsyn för människolivet. Själv hade han föregått med gott exempel. Till och med då han dödat draken Python, hade han underkastat sig en omständlig rening.

Främst inskärpte han även i detta fall respekten för gudarnas helgd. I Sybaris hade folket dödat en citterspelare vid Heras altare. När män från Sybaris kommo till oraklet, drev Pythia bort dem. Segraren vid Plataiai, Pausanias, hade beträtts med stämplingar mot sin stad och tagit sin tillflykt till Athena Chalkioikos' tempel. Spartanerna bommade igen templet och läto honom svälta ihjäl. Pythia tvingade dem att göra bot. Blodskuld, som ej sonats, återfaller på hela folket och staden. Då en s. k. metragyrt, en tiggarepräst, som gjorde propaganda för den mindreasiatiska Gudamoderns kult, kommit till Athen omkring 430, kastade athenarna honom i rackargropen, där han omkom. Därpå inträffade den stora pesten i Athen. Oraklet befallde att sona hans död och uppbygga ett tempel åt Gudamodern.

Denna rening var rent rituell, en yttre rit, men dess betydelse får ej underskattas. Den gav fast form åt fruktan för den dödes hämnd. Den inskärpte respekten för människolivet och stödde statens ansträngningar att avskaffa blodshämnden och sätta sin dom i självhjälpens ställe. Apollon har också i andra fall inskärpt den kultiska renheten. Det må blott hänvisas på eldens renhet, ty även elden kunde befläckas. Efter slaget vid Plataiai hämtades ren eld från Delfi för att tända upp elden för segeroffret. Athenarna hämtade i en glänsande procession ren eld från Delfi[11]; "eldbärare" är ett namn för vissa funktionärer i Apollons kult, som återfinnas på många ställen.

Apollons ståndpunkt är rituell, men den är mäktig att förädlas och otvivelaktigt har den banat väg för en högre moral. Många äro benägna för en överskattning, och det är en överskattning att jämföra den apolliniska rörelsen med den samtida profetiska rörelsen i Israel. Hesiodos kunde snarare upptaga den jämförelsen. Apollon förstod inte djupet i Hesiodos' krav på rättvisa. Hans var den yttre lagiskheten. Sinnelaget har för honom sin betydelse, men det rätta sinnelaget består i att ej förhäva sig och att lyda gudarnas bud och den fäderneärvda seden.

Senare källor berätta några yttranden av guden om offer, ur vilka man vill sluta, att Apollon hyllat den satsen, att änkans skärv är den för gudarna tacknämligaste. Poängen är icke den, att ett litet offer givet med ett fromt sinnelag är det förnämsta — även den rike magnesiern är from, även den fattige hermionensern, som offrat ett par nypor mjöl, blir vidrig, då han häller ut hela säcken —, utan tillbakavisandet av stoltheten över att kunna ge gudarna stora och rika gåvor[12]. Människan skall icke förhäva sig ens i sin fromhet. Typen för apollinisk fromhet är Klearchos från Methydrion, som fullgjorde alla månatliga och årliga riter, så gott han förmådde. Den rituella lagen skall ha gått människan i blodet, så att hon, som hermionensern först gjorde, nästan omedvetet fullgör, vad fäderneärvd sed bjuder mot gudarna. Religionen genomtränger liksom hos Hesiodos det dagliga livet; det är den stora och vik-

tiga beröringspunkten mellan honom och Apollon. Apollon träder emot självhävdelsen i religion och kult och lär lydig anammelse av kultens bud.

Något liknande ligger otvivelaktigt till grund för Apollons kamp mot tyrannerna, t. ex. Peisistratiderna i Athen och Orthagoriderna i Sikyon; den är icke blott tillmötesgående mot den spartanska politiken utan en hjärtesak för guden. Trots sin avsky kunde grekerna ej låta bli att beundra tyrannen som ”gudarnas like”, som kunde tillåta sig att liksom gudarna göra vad honom lyste. Men Apollon inskärper *μηδὲν ἄγαν*, ingen överdrift, förhäv dig icke. Människan skall känna sin underordning under gudarna. Hon skall underkasta sig oraklens bud. I den riktningen ha åtskilliga sagor blivit omarbetade under delfiskt inflytande. Satser som dessa: för den fromme räcker en droppe, men en dålig människa kan icke ens oceanen två ren med sina strömmar, eller: renhet är ett fromt sinnelag, påträffas först mycket längre fram. Som exempel på Apollons krav på en högre uppsåtets renhet har man ofta citerat Herodotos’ berättelse om Glaukos. Glaukos frågade i Delfi, om han med mened kunde slå under sig anförtrott gods. Guden svarade: svärj, ty även den redlige måste dö; men eden har en son, som utrotar menedarens ätt, men den redliges barn belönas med välsignelse. Betecknande nog gäller det det brott, som sedan gammalt alldeles särskilt var ställt under gudarnas straffdom, menеden, men här finnes verkligen något nytt. Även

den brottsliga viljan är straffbar eller rättare, försöket att anmoda guden att sanktionera den. Pythia svarade den ångerköpte Glaukos: att fresta gudarna och göra vad ont är; kommer på ett ut. Högre har Apollon aldrig nått, men någon profetisk etik är icke ens detta.

Oraklet har blivit tillfrågat och givit råd i dagens trivialiteter och världsliga sorger. Vad det gjort för att lätta människornas samvetsnöd i det lilla och dagliga undandrager sig vår kunskap. Det har givit råd åt statsmän och kolonister, men allt detta förklarar ej Apollons härskareställning i tidens andliga och religiösa liv. Förklaringen kan givas i ett ord: hans uppgift var att skaffa frid med gudarna. Det var en tid av politisk och social nöd och oro, och med den följde den religiösa nöden och oron. Människorna kände sitt samvete slaget av medvetna och omedvetna överträdelser av gudarnas bud, sitt sinne gripet av en ny religiös längtan och strävan. De sökte mitt i allt detta en fast hållpunkt och en säker väg. Lagarna upptecknades, samhällslivet reglerades. På det religiösa området längtade de efter detsamma. Kravet på rättvisan, som skulle dela med jämnt mått åt människorna, ville också giva gudarna, vad dem tillkom. Gudarnas vrede uppenbarade sig i tidens olyckor. Här förslog ej mänsklig auktoritet. Den mänskliga lagen stöddes med gudomlig auktoritet, än mera behövdes den auktoriteten, då det gällde förhållandet till gudarna.

Här är grunden för Apollons makt över själar-

na. Han var den auktoritet som återställde och upprätthöll friden med gudarna. Hans uppgift var ej att skaka upp samvetena som profeterna utan att lugna dem. Han var ingen religiös revolutionär, knappast en gång en reformator. Han byggde på gammal grund och i den omplanterade han även de nya vildskotten. Han reglerade fester och kult. Han upptog det gamla kravet på rituell renhet, framför allt i den i samhällslivet djupt ingripande soningen av utgjutet blod. Han reglerade herodyrkan. Han tämjde den dionysiska extasen och ledde Dionysoskulten in i den grekiska kultens vanda banor. Men hans begränsning ligger däri, att han var en av olympierna. Han stod på de gamla gudarnas grund och kunde därför ej skapa nya religiösa värden. Hans råd är ständigt ”efter stadens lag”, ”efter fäderneärvd sed”. Det fanns ting, som voro under hans värdighet, Hesiodos' och pythagoreernas tabubud, som systematiskt utbyggda och ålagda av gudomlig auktoritet hade kunnat binda icke blott en sekt utan den stora massan i rituallagens band. Nu fingo de leva som vidskepelse i folkdjupet eller inom en sekt och dö bort. Apollon hade ej heller medel att regelbinda människornas liv. Därtill hade behövts en helig bok; han nöjde sig med att omarbeta de gamla sagorna i delfisk anda. Därtill hade behövts ett prästerskap, som uteslutande stod i hans tjänst; hans ombud exegeterna voro statsborgare som andra. Deras beroende av Delfi var en frivillig underordning. Den apolliniska traditionen var le-

vande och talade genom Pythias och exegeternas mun, när man behövde dess råd.

En högre etik nådde Apollon endast glimtvis. Tidens stora etiska krav, ropet på rättvisa, som stiger mot oss från Hesiodos, nådde honom ej. Hesiodos vädjar till Zeus, rättvisans beskyddare. Apollon framställde sig som Zeus' språkrör, även häri en lojal medlem av den olympiska gudafamiljen. Följden blev emellertid, att Zeus' ställning som samhällsordningens och rättens beskyddare stannade i växten; hans allt överskyggande ställning försvagades. Hans sons konkurrens trängde honom tillbaka under alla betygelser av sonlig vördnad. Med andra medel men med samma verkan bedrev Dionysos tävlingen om människornas sinnen. Den strama sammanfattningen av polyteismens många gudar under en högste gud, överlägsen alla ej blott i makt utan också i moralisk kraft, av vilken ännu tydliga spår finnas hos Homeros, lossnade. Den månghövdade polyteism, som befrämjades av de grekiska staternas partikularism, segrade.

Djupet och arten av den religiösa rörelse, på vilken Apollon uppbyggde sin makt, förstås först i hela dess vidd, om man ger akt på besläktade företeelser. Det är också lärorikt att se, vari de gått längre än Apollon och vad denne förkastade, och att märka, hur och var förbindelsetrådarna leda till Delfi.

Pythagoras intar sin plats i filosofiens historia; han intar en lika märklig plats i religionens

historia. Hos honom var sinnet för den formella lagen så långt utvecklat, att han vid upptäckten av de matematiska talförhållandenas regelmässighet satte dem som tillvarons grund. I religiöst avseende var hans skola en sekt, som skapat en ny lära av den största betydelse, själavandringen. Den inverkade på de folkliga tabubud, som upptagits, dithän, att de slutligen utsträcktes till förbud mot animalisk föda. Betydelsefullt är det sektartade, som här möter för första gången. Pythagoreerna kände sig för mer än andra och avslöto sig därför från den omgivande världen. De erbjuda en stark frändskap till orfikerna, men även förbindelserna med Delfi stodo klara för antiken. Pythagoras betyder "Delfis språkrör", det låter som ett nom de guerre. Pythagoras identifierades i Kroton med den hyperboreiske Apollon, och traditionen visste att berätta, att han hämtat sina flesta etiska satser från Delfi. Det visar, vad man åtminstone i vissa kretsar gärna skulle ha mottagit från Delfi men Apollon icke gav.

Det finns underliga gestalter i Apollons sällskap. Om Pythagoras berättas underverk. Hermotimos från Klazomenai, som senare göres till en av hans preexistensformer, hade den förmågan, att hans själ kunde lämna kroppen för långa tider, vandra omkring på fjärran orter och erfara förborgade ting, medan kroppen låg som död. Vid ett dylikt tillfälle passade hans fiender på och brände kroppen. Samma förmåga hade Aristeas från Prokonnesos. Då han inträdde i en bod i sin fäderne-

stad, föll han ned död, berättar Herodotos, men samtidigt hade en vandrare långt därifrån träffat och samtalat med honom. Hans döda kropp försvann, först sex år därefter uppenbarade han sig åter. I Metapontum befallde han att bygga ett altare och resa en staty åt Apollon; guden skulle uppenbara sig ledsagad av honom själv i gestalt av en korp. Han skall ha författat ett epos om ett sagofolk långt i norr, arimasperna. Både Aristeas och Abaris nämnas av Pindaros. Även Abaris hade förbindelser med Apollon och fabelfolken i norr, som spelade en så stor roll i den apolliniska legenden. Han skall ha varit en hyperboreer, som bar gudens pil omkring länderna utan att intaga näring. Platon omtalar honom jämte Zamolxis, en getisk gud, som upptagits i detta sällskap och gjorts till lärjunge av Pythagoras, som författare till besvärjelser vid sjukdom. Något senare berättas det, att han lärt orakel av Apollon och vid en stor pest kommit till Athen och frälst världen genom vissa offer.

I dessa gestalter framträda ett par egendomliga drag i den delfiska Apollonreligionen: extasen, i vilken själen lämnar kroppen och svävar omkring på egen hand, och missionen, som vars apostel Abaris drager jorden runt. I motsats till all annan grekisk religion har Apollonreligionen en missionerande karaktär. De grekiska kulterna bruka vara bundna vid orten, framför allt de, i vilka guden bär namn efter orten, men den pythiske och deliske Apollon finner man överallt i Grekland.

Var dessa binamn påträffas, vittna de om den mission, som utgick från Delfi och Delos. Apollon själv är en vandrande gud. Sannolikt har han kommit från Mindre Asien medförande reningsriter och ansatser till kalenderväsendets ordning. Epifanien spelar en ovanligt stor roll i hans kult. Till Delfi kommer han från sina fromma hyperboreer, ursprungligen på sin festdag, den sjunde Bysios, den enda dag, då han gav orakel i gamla tider. Epifanien blev ett medel att sammanknyta hans olika kultorter.

Berömdast av alla dessa undermän, siare och reningspräster är Epimenides från Kreta. Han är säkert en historisk gestalt, men legenden har spunnit sina rankor omkring honom och skapat olösliga svårigheter. Enligt Aristoteles hämtades han till Athen för att sona den blodskuld, som samkats vid undertryckandet av Kylons försök att uppsvinga sig till tyrann. Enligt Platon kom han till Athen tio år före perserkrigen, och man har i de fragment, som tillskrivas honom, velat finna en hänsyftning på Athen vid tiden för Kleisthenes' författningsändring. Legenden är viktigare som bidrag till tidens sinnesförfattning. Han skall ha insomnat i en grotta och vaknat efter 57 år. Han levde på vissa vilda växter, hans själ kunde lämna kroppen för längre tid. Även honom tillskrivas flera diktverk.

Det finns hos alla dessa män ett gemensamt drag av primitiv trollkarl. De fasta och falla i hypnotisk dvala, medan deras själ vandrar omkring i fjär-

ran. Renings- och siarekonst förenar sig med extasen liksom hos de primitiva trollkarlarna. De äro siare och reningspräster. Av dem har Apollon lärt den extatiska profetia, som Pythia utövar, icke av Dionysos, som man brukar påstå. Men de tillhörde en framskriden kultur och arbetade för sina idéer genom dikten. Dem tillskrives en rik litteratur av dikter om gudarnas och världens ursprung, om avlägsna, fromma fabelfolk, om reningar, en litteratur, som till en stor del var en omarbetning av äldre eper för att tjäna propagandan. Hit höra också de talrika kurserande orakelsamlingarna. Bakis är samlingsnamnet för de manliga profeterna och Sibylla för de kvinnliga. Redan Herakleitos talar om sibyllan, som driven av guden, med rasande mun talar osmyckade och osalvade ord, vars stämma räcker genom tusen år. Hur mycket av det, som senare anslutits till sibyllan, som får föras upp i denna tid, är synnerligen ovisst. Hennes blotta namn är värdefullt som ett bevis för tidens benägenhet för extas och profetia.

Frånsidan av denna sinnesförfattning är rädslan för andevärlden, ja, spöktron. Spökeriernas och reningarnas gudinna, Hekate, åt vilken man med bortvänt ansikte kastade ut apotropeiska offer på korsvägarna under de mörka, månlösa nätterna, härstammar från sydvästra Mindre Asien. Hon måste ha invandrat under den äldre arkaiska tiden. De älsta vittnesbörden härstamma från Miletos och det sjätte århundradet[13]. Propagandan

för hennes kult framträder i tidens litteratur. Ett parti i Hesiodos' teogoni prisar henne som nästan den förnämsta av alla gudar. Det är säkerligen ett inskott, men dock gammalt. Det bevisas av hymnen till Demeter, där hon spelar en betydelsefull roll. Att hon identifieras med Artemis, beror ej blott på yttre likhet utan också på en viss valfrändskap med Apollon. Hennes kathartiska verksamhet är i viss mån en karrikatyr av Apollons. Liksom Apollons stenpelare uppställdes Hekates bild utanför alla hus för att avvärja allt ont.

I dessa företeelser se vi den mystiskt och extatiskt riktade religionen ge sig luft i samband med profetia och reningsväsende. I verkligheten har det varit en epidemi av psykopatisk religiositet som grep mänskligheten, liknande dem, som vi känna från moderna tungomålstalare och helgbregdagörare och från naturfolkens trollkarlar. Extasen är smittsam, så har den också varit under denna tid. Den kan icke blott tjäna profetian och reningen utan också den hos varje människa, även den lägst stående, vilande längtan att träda i innerligare beröring med det gudomliga, att känna sig själv lyft upp ur det timliga till det gudomliga. Denna form av extasen fann sin härold i den gud, som jämte Apollon tryckt sin prägel på tidens religiositet, Dionysos. Icke varje människa kan bli en underman och siare, men de flesta äro dock tillgängliga för extasen; särskilt som en lem i den stora massan, som rycker den enskilde med sig och förmår människan känna sig fylld av en hög-

re, gudomlig kraft. Detta är den ordagranna betydelsen av det grekiska ordet entusiasm, det tillstånd, i vilket ”guden är i människan”. Den stegrade religiösa känslan vill överspringa gränsmuren mellan gud och människa, den strävar efter att uppgå i det gudomliga, och den finner tillfredsställelse först i medvetandets slocknande i entusiasmen, som är all mysticisms mål. Den strävan sträcker sig från de primitivaste till de mest kultiverade folk. Primitivt är grundlaget för Dionysoskulten, allbekanta medel för framkallande av extas. Kringströvande i ödemarken och yrande dans i facklors sken bragte mänaderna till den punkt, där de sågo visioner, mjölk och honung flyta ur marken och hörde tjurstämmor vråla. Genom förklädnad identifierade man sig med guden. Han uppenbarade sig i djurgestalt, ”rasande med tjurfot” heter det i en gammal kulthymn. Mänaderna sågo honom i djur, som de grepo och söndersleto och vars kött de slukade rått. Denna sakramentala måltid är det högsta mysteriet, genom vilket dyrkarna upptogo guden och hans kraft i sig. Som alla primitiva kulter har även denna en gång haft ett praktiskt syfte. Tydliga spår visa hän på att detta syfte varit väckandet av naturens fruktbarhet. Därför höra falliska riter så fast till Dionysos' dyrkan, att generationens symbol svingas av mänaderna och bäres omkring i alla festprocessioner vid hans fester. Men det är ej detta yttre syfte som berett Dionysosreligionens segertåg — fruktbarhetskulter med extatisk och

fallisk karaktär funnos förut och kunna ha lämnat en anknytningspunkt för den nya kulten — utan det var extasen och mysticismen som religiös rörelse.

Homeros känner myten om Lykurgos, som till sin olycka förföljde Dionysos och hans ”ammor”, mänaden var så allbekant, att den förtvivlade Andromache liknas vid henne. Segertåget hade redan börjat, ehuru den joniske diktaren och hans krets, det rationalistiska ridderliga sällskapet, litet vårdade sig om vad som försiggick bland de breda lagren och i moderlandet. Rörelsen utbredde sig som en våldsam psykisk epidemi liksom predikosjuka och danssjuka, särskilt bland kvinnorna, som äro mottagligast för sådan smitta. Det är ej underligt, att den verkade frånstötande på de besinningsfulla och att man försökte undertrycka den med våld, om ej annat hjälpte. Men med våld och tvång dämmer man ej in en dylik epidemi. Spåren av den hårda strid, genom vilken Dionysos bröt väg för den extatiska kulten, ha omsatts i myter.

Euripides' märkvärdigaste drama, Bacchanterna, i vilket problemdiktaren till somligas förvåning visar sig förstå även den religiösa extasens psykologi, har gjort myten om Pentheus berömd. Han satte sig emot den dionysiska yrseln, och då han steg upp i ett träd för att utspeja mänaderna, föll han i deras händer och sönderslets av sin egen moder Agaue. Skalden har på ett storartat sätt skildrat gudens förmåga att förblinda människorna; även Pentheus faller offer för visionerna.

Böotien var ett centrum för Dionysoskulten. Där spelar också myten om Minyas' döttrar, som stannade hemma vid väven och försmådde att följa med de andra kvinnorna till orgierna, tills plötsligt murgröna och vinrankor slingrade sig om deras vävstolar, mjölk och honung droppade från taket; de grepo en av sina små söner, söndersleto honom, ilade till bergen och anslöto sig till mänaderna. Myten vet att skildra, hur den extatiska tanken gror undermedvetet, tills den bryter fram så mycket våldsammare sopande bort medvetenhetens motstånd.

Även på andra håll finnas dylika myter. I Attika berättade man om Eleuthers döttrar, som gjorde narr åt Dionysos' uppenbarelse; de grepos av vansinne, och för att blidka honom insattes Dionysos Melanaigis' kult. På samma sätt motiverar kultsägnen införandet av de falliska kulterna i Dionysos' tjänst. I myten om Proitos' döttrar uppträder siaren Melampus, som genom vissa reningsriter befriade kvinnorna från deras raseri. Melampus var synnerligen kär för Apollon, heter det. Ännu långt senare i en inskrift från Magnesia vid Mäander erfara vi, hur oraklet ingriper vid en dionysisk uppenbarelse, kulten insättes och mänader, som organisera kulten, hämtas från Thebe.

Apollon har varit den, som övervunnit epidemien, ej genom att motarbeta och undertrycka den, utan genom att erkänna och reglera den. En reglerad extas har mist den farliga brodden. Det är vad den apolliniska lagiskheten förmått åstad-

komma. Det vittnar tillräckligt om hur djupt den gått folket i blodet. En rödfigurig vasbild från slutet av det femte århundradet visar Apollon och Dionysos räckande varandra händerna framför omfalos i Delfi, omgivna av Dionysos' följe, satyrer och mänader. Samma språk talade framställningarna i det delfiska Apollontemplets gavelfält. I det östra stod Apollon omgiven av muserna, i det västra Dionysos omgiven av thyiaderna. Dessa bilder bekräfta den underrättelse om förbindelsen mellan Apollons och Dionysos' kult i Delfi, som Plutarchos lämnar. Under de tre vintermånaderna tystnade den apolliniska päanen, i stället tonade den dionysiska dithyramben. Med våren återvände Apollon; den gamla dagen för hans epifani, den sjunde Bysios, faller i den första vårmånaden (i Athen Anthesterion). Räkna vi tre månader tillbaka, komma vi till den första svåra vintermånaden, som i Athen hade sitt namn efter vinterstormarna (Maimakterion). I Delfi benämndes den efter de facklor, som svingades vid Dionysos' orgier, Dadaforios. Detta namn är vittnesbörd nog om Dionysoskultens ålder i Delfi. Månadsnamnen torde ha reglerats i samband med kalendern i det sjunde århundradet.

Ännu viktigare för bedömandet av arten av Apollons inflytande på den dionysiska kulten äro underrättelserna om arten av de orgier, som firades i Delfi eller rättare uppe på Parnassens toppar. Mitt i vintern strövade mänaderna omkring bland berg och snö, svingade thyrserna och fack-

lorna i orgiastisk yra. Men dessa thyiader voro icke en skara extatiska kvinnor, till vilken var och en slöt sig, som greps av anden. De voro ett kultkollegium, som särskilt utsågs för denna kult. Med det delfiska thyiadkollegiet förenade sig ett annat, som kom från Athen, åtminstone på Plutarchos' tid. Detta kollegium är säkerligen ingen nymodig inrättning, utan visar den väg, på vilken Apollon lyckades betvinga extasen. Då Dionysos' orgier infördes i Magnesia vid Mäander, inrättade de thebanska mänaderna tre mänadkollegier. I Sparta omtalas elva dionysiades och i Elis "de sexton heliga kvinnorna omkring Dionysos", som föredrogo en intressant ålderdomlig kulthymn till Dionysos och även hade andra åligganden i kulten[14].

Vi kunna med säkerhet antaga, att denna inskränkning av orgierna till officiella mänadkollegier är det medel, genom vilket Apollon tämjde extasen och inordnade Dionysos' kult under den fäderneärvda seden. Svårare är frågan, om Dionysoskulten ej innehöll något mera än den visionära och extatiska hänryckning, i vilken människan i de redan nämnda riterna trodde sig upptaga gudomen i sig. Plutarchos är vår förnämsta källa för den delfiska Dionysoskulten; han var i innerlig vänskap förbunden med ledarinnan av thyiadkollegiet, Klea. Men Klea var också invigd i Osirismysterierna. Det är fara värt, att senare tider inlagt nya riter och tankar. Framför allt skulle vi gärna vilja veta, om tanken på liv och död, var-

dande och förgängelse från början tillhört Dionysos och givit hans kult ett större djup. Plutarchos talar om ett hemligt offer i Apollontemplet, ”då mänaderna uppväcka guden i sädesvannan (Dionysosbarnet)”. Är då denna rit och denna tanke på det nyfödda gudabarnet gammal? Mig synes den bekräftas av vårt älsta vittnesbörd, Homeros. Ty varför skulle han kalla mänaderna för Dionysos' ammor, om de ej hade det nyfödda gudabarnet att vårda och pläga? Dionysos låg också död och begraven i Delfi; Filochoros talar om hans kista i Apollons tempel. Det är ett jämförelsevis sent vittnesbörd. Beviskraftigare är orficismen. Den anslöt till den dionysiska mysticismen, och Dionysos' död och pånyttfödelse utgöra från början en av dess huvudläror.

Födelse och död, vardande och förgängelse bilda det från naturens skiften hämtade grundlaget i Dionysos' kult. På det vilade mysticismen, men som all mysticism har det trängts tillbaka i den officiella kulten, i den orfiska sektbildningen fick det fri bana och ställdes i medelpunkten. Därmed sammanhänger Rohdes tes, att odödlighetstron i egentlig mening införts i Grekland av Dionysos. Den synes mer tvivelaktig. Till odödlighetstankens stärkande bidrog ännu mera uppblomstringen av hero- och gravkulten. I orficismen går den hand i hand med den mystiska Dionysosreligionen, men det bevisar ej, att den också införts av Dionysos. I den allmänna Dionysoskulten kan man ej med säkerhet se mera än att

Dionysos trätt i förbindelse med gamla själafester. Alla själars dag i Athen, Anthesterierna, har blivit en Dionysosfest och Agrianierna, en Dionysosfest i Argos, voro också en själafest.

Vad vi kalla odödligheten, är rättare ett bättre liv efter detta. Denna tanke är ett väsentligt inslag i tidens religiositet. Vi kunna följa, hur den växer upp och bryter fram i en kult, som är berömdare än någon i den grekiska religionen, i de eleusinska mysterierna. Vi äga här en gammal källa, den homeriska hymnen till Demeter, som är författad i Attika på Solons tid, innan Eleusis ännu förlorat sin självständighet och uppgått i Athen.

De eleusinska mysterierna utgå från en ursprungligen agrarisk fest, som var vissa eleusinska ätters släktegendom. Mysteriernas styrka låg däri, att de saknade dogmatik; denna är det mest förgängliga under de religiösa omvandlingarna. De hade vissa heliga handlingar, som väckte den religiösa känslan och i vilka varje tid kunde inlägga den symbolik, som den sökte. De hade en myt, som anslog hjärtats djupaste strängar och var fri från den grekiska mytens vanliga barlast. Riterna visa, att mysterierna till sitt ursprung voro en fruktbarhets- och reningsfest, som avsåg den omedelbart förestående höstsådden. Hymnen till Demeter är i stor utsträckning en svarsägen, som ur myten härleder kultbruken. Därför blir Demeters sorg och sökande en förebild för mysten.

En inskrift, som rör tiondet till gudinnorna i

Eleusis, anordnar, att för den insamlade säden tre underjordiska behållare skulle byggas i Eleusis enligt fäderneärvd sed. Häri ligger nyckeln till förståelsen. Mysterierna voro i viss mån en parallell till Thesmoforierna, båda hemliga fester, den ena en kvinnofest, den andra firad inom en sluten krets. Båda gällde främjandet av den fruktbarhet, som skulle spira upp ur den säd, som snart skulle nedläggas i jorden. De underjordiska sädesbehållarna öppnades, sädesflickan fördes upp från sin underjordiska boning hos rikedomsguden, Pluton, och återförenades med sin moder.

Men denna föreställningskrets, som förut berörts (sid. 136), hade väl redan tidigt förenat sig en annan, som låg mycket nära, den om de underjordiska gudarna i vanlig mening. Kores nedstigande till underjorden, fattades som ett nedstigande till de dödas rike. Hon identifierades själv med en förmodligen förgrekisk härskarinna över de dödas rike, Persefone (namnet är oförklarat; den ursprungligare formen Fersefassa är ännu dunklare), Pluton med Hades, och till dem överfördes en föreställning, som är vanlig i gammal och ny tid, döden, som hämtar sin brud. Hades bortför Kore till underjorden; där blir hon Persefone. Därigenom bragtes den agrariska kulten i förbindelse med dödsriket, och därigenom fick myten en djupare mening. I hymnen står gammalt och nytt bredvid vartannat. De sista verserna prisa den lycklig, som gudinnorna älska, ty till hans hus och härd skola de sända Plutos, som ger människorna

rikedom. Några rader förut heter det: lycklig den bland jordiska människor, som sett detta; ty den som ej blivit delaktig av invigningen, skall ej få samma lott efter döden i det mörka dunklet.

Den homeriska föreställningen om dödsrikets intighet hade aldrig lyckats uttränga de äldre, kraftigare föreställningarna om livet efter detta i moderlandet. En religiöst så upprörd tid som denna, i vilken gravkult och herokult blomstrade, kunde ej undgå problemet om den andra världen. I de eleusinska mysterierna spelade föreställningarna om underjorden en stor roll. Det är blott naturligt, att de under denna tid utvecklades och kanske blevo huvudsaken. De blevo så mycket konkretare, som människan led och jublade i mysterieriterna tillsammans med modern, som sökte sin av underjordshärskaren rövade dotter. I Aristofanes' lustspel Grodorna finna vi, vad de invigde på hans tid tänkte om sin lott i det andra livet. Endast för dem som invigts och fört ett fromt liv strålar solen i underjorden; på Persefones äng tråda de mysteriefestens heliga kordans. Här har den etiska fordran på ett fromt liv tillkommit, men den ensam räcker ej, lika nödvändig är invigningen i mysterierna. Diogenes sade med sin vanliga cynism, att det var löjligt, om tjuven Pataikion skulle få en bättre lott efter döden än Epameinondas, därför att han varit invigd i mysterierna. Han slog huvudet på spiken. Så var det verkligen, och just detta visar, hur gammal denna föreställning om en bättre lott i underjor-

den är. Det finns ingen anledning att antaga, att den uppstått i det femte århundradet, tvärtom. Livet efter detta är för all primitiv föreställning en upprepning av detta livet. Som det är för Minos och Orion, är det för de invigde. De skola fortsätta att fira mysteriefesten i underjorden; däri består deras sällhet. Det djupa intryck, som mysteriefesten gjorde, kan bäst mätas genom styrkan i denna tanke, och den har i sin tur förlänat mysterierna ett nytt djup och ny makt över sinnena.

Det har påståtts, att odödlighetstanken i de eleusinska mysterierna är ett lån från orficismen. Med de förutsättningar, som jag sökt klarlägga, kan jag ej se annat än att det är sannolikare, att samma tanke självständigt vuxit fram på två olika håll. Orficismen är den sammanfattande religiösa strömning, i vilken alla de olika element, som vi hittills lärt känna från spridda håll, flyta samman i en mäktig ström[15]. Dess värre är det mycket vanskligt, att göra sig en bild av orficismen under den tid, då den uppstod. De rikast givande källorna härstamma från senantiken. Tvisten om ett av orficismens huvudverk, den s. k. rhapsodiska teogonien i sin grundstock går tillbaka till det sjätte århundradet f. Kr. eller helt tillhör långt senare tider, är ej avgjord, ehuru det förra antagandet alltmer synes vinna terräng.[16]

Den ”berömde Orfeus” nämnes första gången av skalden Ibykos kort före perserkriget. Det älsta vittnesbördet är frisen från sikyonernas

skattehus i Delfi från tiden kort före mitten av det sjätte århundradet; där framställes Orfeus jämte Dioskurerna ombord på Argo med cittran i handen. Därav kan man sluta, att han redan då bragts i förbindelse med Argonauternas färd, kanske att en av dessa orfiska Argonauterfärder, av vilka senare så många omtalas, redan då förelåg. Det finns en rik orfisk litteratur, som tillskrives det sjätte århundradet, men ytterst litet är bevarat av den. Bland diktarna tillägga sig flera namnet Orfeus. De flesta höra hemma på Sicilien och i Storgrekland. Dessa länder voro också länge ett centrum för orficismen. Däri visar sig dess släktskap med pythagoreismen. Även en pythagoreer, Kerkops, nämnes bland författarna till orfiska dikter. Den andra brännpunkten var Attika. Där synes orficismen ha gynnats av Peisistratiderna. Vid deras hov verkade en bekant orfisk diktare, Onomakritos, tills han ertappades med förfalskning av Musaios' orakel och blev bortkörd av Hipparchos. Pindaros och Polygnotos, vars Hadesmålning i Delfi är en mycket viktig källa, tillhöra en tid, som ännu räcker bortom perserkrigen. I det femte århundradets klara luft sjönk orficismen ned till en föraktad, folklig sektvidskepelse; som sådan figurerar den hos Aristofanes. Men de djupa tankar, som dolde sig under dess groteska former, förmådde gripa de högsta andar, Pindaros och Platon. Här gäller detsamma som beträffande de eleusinska mysterierna. Den mystiska tro, som vi finna i tiden

mellan perserkrigen och Alexander, är sannolikt icke skapad i denna tid utan härstammar ifrån den stora religiösa brytningstiden. Så vitt möjligt måste man dock söka en kontroll i de få notiser, som räcka upp i denna tid själv.

Här möter oss för första gången i den grekiska religionens historia en religionsstiftare, som är en människa, om också en mytisk hero, en som dör som martyr för sin lära, söndersliten av thrakiska kvinnor. Orfeus var i myten en sångare. Det betyder, att han hålles för upphovet till de heliga dikter, i vilka orficismen nedlagt sina läror. Dessa dikter sökte man omkläda med ålderns auktoritet — Orfeus säges vara äldre än Homeros —, orfikerna bemäktigade sig den äldre epiken genom att omarbeta den för sina syften, samma tillvägagångssätt, som återvänder i senantikens religiösa brytningstid. Orficismen är, även detta för första gången i den grekiska religionens historia, en bokreligion. Orfeus själv är sannolikt som mytologisk person en jämförelsevis sen projektion av sin sekt.

I spetsen för kosmogonien står en ny, abstraktare princip, ”Tiden som aldrig åldras”, först därefter följa Chaos och Ethern. Tanken om tiden som alltings ursprung träffas även hos Ferekydes, som brukar räknas till filosoferna, ehuru hans filosofi är i hög grad mytisk och mystisk. I början sätter han Zeus — han ger ordet en ovanlig form, som är ämnad att betyda ”det levande” —, Tiden och det Jordiska. Därefter bildade Tiden enligt

den orfiska kosmogonien ett silverägg i den gudomliga Ethern. I den grekiska myten förekommer det eljes blott att vissa mytologiska personer födas ur ett ägg; men världens skapelse ur ett ägg återfinnes i så många folks kosmogonier, att man ej ett ögonblick behöver hysa tvivel om dess primitiva ursprunglighet. Ur ägget framgick den förste guden, Fanes, världsskaparen. Hos Aristofanes heter han Eros, eljes bär han också det underliga namnet Erekapaios. Orfikerna prisa Zeus som början, mitten och slutet, men sin storhet har Zeus fått genom att sluka Erekapaios, liksom han slukade Metis. Han krävde sin härskareplats, men han tillhörde en senare gudageneration. Då använde man det gamla sagomotivet och lät honom införliva världsskaparen med sig. Allt detta är blott en vidare utveckling av gamla välkända kosmogoniska motiv; det enda originella är, att Tiden göres till urprincip. Huruvida denna tanke härstammar från perserna, som man påstått[17], förmår jag ej bedöma.

I myten och även hos Hesiodos föreligga endast svaga ansatser till en antropogoni jämte teogonien, Här ha orfikerna gjort sin originellaste insats i den mystisk-religiösa spekulationen. Med underjordens härskarinna Persefone hade Zeus sonen Dionysos-Zagreus. Han tillämnade barnet herraväldet över världen, men titanerna lockade det till sig med leksaker, överföllo och söndersleto det och förtärde dess lemmar. Athena räddade hjärtat, som hon bragte Zeus, som slukade det. Därur föd-

des sedan en ny Dionysos, Semeles son. Titanerna träffades av Zeus' hämnande blixt, som brände dem till aska. Ur askan formades människan, som därför i sig innesluter något av det gudomliga och något av dess motsats, som stammar från Dionysos' fiender titanerna. I sina grunddrag går denna myt upp i det sjätte århundradet. Zagreus nämnes redan af ett gammalt epos Alkmaionis som den högste av alla gudar; Aischylos kallar honom Hades' son; redan Onomakritos har nämnt titanerna som gärningsmännen till dådet mot Dionysos. Platon talar om "den titaniska naturen" ungefär som vi om den gamle Adam på ett sätt. som tydligt hänsyftar på den orfiska läran. Herakleitos' aforism: "tiden är ett barn, som leker, flyttar brickorna, herradömet är barnets", blir först fullt förståeligt i belysningen af den orfiska läran.

Myten om titanernas dåd mot Zagreus skulle man kunna hålla för en svarsägen avsedd att förklara den centrala riten i de dionysiska orgierna, sönderslitandet och förtärandet av den i ett djur förkroppsligade guden, men med denna är i orficismen oupplösligen förenad myten om människans uppkomst ur titanernas aska, i vilken också ingingo partiklar av den gudomlige Zagreus. Människan är en dubbelnatur på både ont och gott; detta bildar den nödvändiga förutsättningen för det följande i lärobyggnaden. Som allt originellt är det svårt att finna en genetisk förklaring för detta. Man kan hänvisa på att känsligheten för rättvisan utlöste känslan av skuld, då rättvisans

krav tillämpades på individen själv; man kan hänvisa därpå, att den religiösa extasen, känslan av att guden tog sin boning i människan, delade människan i en gudomlig och en mänsklig del, och slutligen på själavandringsläran jämte den böjelse för askes, som denna förde med sig. Allt detta ger den miljö, i vilken denna tanke kunnat födas. men det förklarar icke dess tillblivelse. Den är skapad av ett religiöst geni, men satt in ibland ett folk, vars psykologi hade bra liten resonans för skuldkänslan, och insvept i mytologem, som måste verka frånstötande på detta folks klara tankelinjer.

Liksom den i Eleusis invigde mysten väntade orfikern en bättre lott i den andra världen. Mystens tankar fingo sin riktning av mysteriefesten; orfikerns gingo i annan riktning. Hans gud, Dionysos, hade redan blivit vinets gud, och vinet spelade väl någon, om också en rätt obetydlig roll för att stegra stämningen i kulten. Så föreställde sig orfikern det sälla livet på den andra sidan som de heligas gästabud eller, ordagrant översatt, dryckeslag. Hånet och begabberiet över denna föreställning är lättköpt; redan Platon omskriver den med orden: ett evigt rus —, men icke desto mindre är den så självfallen för den naturliga människan, att den ännu möter oss på katakombernas väggar.

Skickelsedigert var det på detta område, att orfikerna bildade en sekt, som avslöt sig mot människorna för övrigt, kände sig bättre och frommare än de, men också fingo erfara världens hån

och fiendskap. Vad de fingo lida, hämnades de i den andra världen. Ty jag tvivlar ej på att den stora plats utmålningen av de osällas öde intar i den orfiska läran, har sin yttersta grund i deras känslor av motsättning och motvilja mot den ofromma omvärlden. Utgångspunkten är även här just samma gamla tro på det andra livet som en upprepning av detta livet. Reningar spelade en stor roll i orficismen; de som upptogos i sekten, renades med de vanliga medlen; dit hör också avgnidning med mjöl och slam. De som ej renats och invigts, levde i sin orenlighet och fortsatte att göra det i den andra världen. Därifrån stammar det stående uttrycket om de oinvigdes lott, att de ligga i smutsen; mycken smuts och alltid flytande slam, säger Aristofanes i Grodorna. Dessutom tillfogar han de folkliga föreställningarna om underjorden, avgrunder och vattensamlingar, ormar, odjur och spökgestalter. De passade allt för väl i styck med den underjord, som orfikerna tilltänkte sina vedersakare — och vedersakare voro alla oinvigda — för att de ej skulle upptaga dem.

Det viktigaste vittnesbördet om de orfiska underjordsföreställningarna är Polygnotos' stora målning av Odysseus' besök i underjorden i knidiernas samlingshall i Delfi, som utförligt beskrives av Pausanias. Den har både mycket mer och helt annat än Odysseens Nekyia; det orfiska inflytandet är känt och erkänt. Vi känna åtminstone till titeln orfiska skildringar av Hadesfärder. Ur en sådan har Polygnotos hämtat sina bilder. Här

träda oss folkliga gestalter till mötes, den gamle färjkarlen Charon, som för skuggorna över till dödsriket, Oknos, som ständigt snor sitt rep till ingen nytta, ty en åsna står bakom och äter upp repet, så fort han hinner tvinna det, Eurynomos sitter på ett gamskinn till hälften svart och till hälften blå som en spyfluga, grinande visar han tänderna, han äter köttet från de dödes knotor och lämnar blott benen kvar. Denna likätande dämon ger en konkret ryslighet åt döden som intet annat; Kerberos har väl också en gång haft samma art. Konstnären har varit djupt gripen av den mystiska strömningen. Han anbringar mysteriestiftare bland sina figurer, Orfeus, Thamyris och Kleoboia, som införde Demeters mysterier på Thasos. De oinvigdes lott för han för ögonen i två grupper; de bära vatten i sönderslagna krukor. Platon omtalar som orfisk föreställningen, att de orättfärdige fingo bära vatten i ett såll. Man kan lätt förstå dess uppkomst. Den som ej renat sig i denna världen, kan ej bli renad i den andra; han bär vatten till reningsbadet ständigt, och ständigt rinner det bort för honom ur den sönderslagna krukan eller sållet. Upprepningen blir ett straff.

Hos Platon är det icke de oinvigde utan de orättfärdige som ständigt förgäves bära vatten. Hos honom uppträder Minos för första gången ej som konungen, som dömer över sitt folk, utan som underjordsdomaren, som avgör människans lott i den andra världen. När lotterna där skiftades efter människans leverne på jorden, behövdes en do-

mare, som gjorde upp räkenskapen. Myten erbjöd Minos; förskjutningen kom av sig själv. Om den redan är orfisk, synes mig tvivelaktigt. I orficismen var domen i realiteten redan fälld här på jorden. Känslan av människans skuld är det originella i den orfiska myten om människans skapelse. Skuldkänslan måste leda till en strävan att hålla sig fri från skuld; orfikerna hade böjelse för askes och avhöllo sig från att döda djur liksom pythagoreerna. Därför träder moralen till ritualen. I sitt liv kände de sig icke blott som frommare utan också som rättfärdigare än andra. Hos dem har kravet på rituell renhet verkligen höjt sig till ett krav på moralisk renhet, hur det än må ha varit med uppfyllelsen. Därför ha de fört icke blott de rituellt orene, de oinvigde, utan också de moraliskt orene, brottslingarna, till underjorden. De kunde därvid ansluta till gamla föreställningar, och vi ha sett, hur tanken spelar en ganska stor roll i det femte århundradet. Polygnotos har målat icke blott de mytologiska brottslingarna, som redan Odysseen känner — till dem fogade han Theseus och Peirithoos, som sökte röva underjordsdrottningen —, utan också en man, som begått orätt mot sin fader och i underjorden strypes av denne, och en helgerånare, som misshandlas av en kvinna, som häller gift i honom. Det är en enkel jus talionis i anslutning till folklig uppfattning, men det viktiga är, att allt detta samlas i underjorden. Därmed uppstod en skickelsediger föreställning, underjorden som straffort, helvete.[18]

Rättvisans och vedergällningens problem låg i tiden. Orfikerna krävde också rättvisa; de kände sig bättre och rättfärdigare och ändå voro de föraktade och bortstötta av den stora massan. För den gängse uppfattningen var vedergällningen ett problem, som ej blott gällde individen utan ätten. Arvingen hade att övertaga icke blott det materiella och fysiska utan också det moraliska arvet efter sina förfäder. Den orättfärdiges och menedarens ätt störtas i olycka och utrotas, men den rättfärdiges består och blomstrar. Den hämnande och utjämnande rättvisan drabbar ej alltid gärningsmannen, men den drabbar till slut hans ätt. Den lösningen på frågan om motsvarighet mellan moralisk skuld och straff kunde tillfredsställa en tid, för vilken individen blott existerade som en länk i ättens kedja, men all mystik är individualistisk. Blott individen erfar sällheten av att förenas med gudomen, man är invigd och renad blott för sig själv, ej för sina barn och efterkommande. Mysticismen måste bryta med den gamla uppfattningen om de efterkommandes ansvar för fädernas synder, den måste lägga straffet där, där individualismen kräver, att det ligger, på brottslingen själv. Träffade det honom ej i detta livet, så drabbade det honom i det andra. Och då man såg, hur det ofta gick den orättfärdige väl i handom i detta livet, så har kravet på rättvisan lämnat sitt bidrag till uppväxandet av föreställningen om underjorden som en straffort. Den hade god resonans hos folket; det ser man hos Aristofanes.

Denna vedergällningslära må ha räckt till för folket, väl också för de enkla själarna bland orfikerna själva, men orficismen lärde något mera, själavandringen, den mest iögonfallande överensstämmelsen med pythagoreerna. Den finnes i de orfiska texterna på de guldblad, som i det tredje århundradet f. Kr. lades i de dödes grav i södra Italien som pass för resan till den andra världen[19]. Ett vida äldre vittnesbörd är ett märkvärdigt ode av Pindaros av år 472 till härskaren i Akragas, Theron. De som hållit ederna, leva i glädje hos gudarna, de andre måste utstå ett lidande, som ej kan skådas. De som tre gånger avhållit sig från orätt, få vandra Zeus' väg förbi Kronos' torn till Elysium. Födelsernas krets är ej evig; det finnes ett slut, då de rättfärdige prövats nog och ingå i den eviga sällheten. I själva verket är det väl en kompromiss mellan själavandringsläran och föreställningen om de sällas rike, men det minskar ej dess halt och djup. Denna lära bildar själva krönet av orficismen, människans slutliga befrielse från sin titaniska arvedel genom strängt iakttagen renhet. Däri låg den högre meningen av de reningar och den askes, som orfikerna underkastade sig; liksom pythagoreerna utsträckte de den till avhållsamhet från animalisk föda. Men denna livsföring var icke var mans sak. Orficismen måste förbli en sekt, och ännu mera måste dess oförgängliga religiösa tankar blott bli de högsta andarnas egendom. Man kan förstå, att en Pindaros och en Platon känt sig tilldragna av den.

Orficismen utgör sammanfattningen och krö-

ningen av den arkaiska tidens oroliga och mångskiftande religiösa strömningar. Utbyggandet av kosmogonien i spekulativ riktning med tillfogande av en antropogoni, som lade huvudvikten på förklaringen av människans av ont och gott sammansatta natur, lagiskheten i riter och leverne, mysticismen i lära och kult, utbildningen av det andra livet i konkret åskådlighet och underjordens förvandling till en straffort genom tillämpningen av kravet på vedergällning på den gamla iterationsföreställningen och tron på de renades och invigdes bättre lott: till allt detta kunna paralleller eller åtminstone ansatser uppvisas på andra håll. Orficismens storhet ligger i att den sammanfattat allt detta till ett system, dess oförvanskliga originalitet i att den ryckt individen i hans förhållande till skuld och vedergällning i mittpunkten av sin religion. Men från början har orficismen framställt sig som de utvaldes religion; andra stöttes bort av den fantastiska och groteska mytologiska omklädnad, som den gav åt sina tankar. Tiden tog en annan riktning; det grekiska lynnets krav på klarhet och plastisk skönhet segrade. Den klara och skarpa luften under den stora nationella lyftningen efter segern över perserna sopade bort dimmorna och molngestalterna. Orficismen sjönk ned till folkdjupet, men den levde kvar där, tills tidens orm ånyo bytt skinn och den grekiska andens herravälde efter mer än ett halvt årtusende var brutet. Då blomstrade orficismen åter upp och bildade ett viktigt inslag i den nya krisen, den antika världens sista.

VII. Den borgerliga religionen.

Mysticismen sökte att höja människan till det gudomliga och överspringa den gräns, som vanlig grekisk uppfattning satte mellan gudar och människor. Lagiskheten kände sig överallt kringvärvd och hotad av gudomens uppsikt och vrede; grekerna betecknade den som deisidaimoni. Båda strömningarna ha folkliga rötter och båda stodo i motsatsförhållande till Homeros' antropomorfa gudar, som också inpräglats i folkmedvetandet; de satte den oöverstigliga gränsen, som människan ej får överskrida, men de voro ej allestädesnärvarande och voro nöjda med kultens rutin efter fäderneärvd sed. "Måtta är bäst" lyder ett ordspråk, som uttryckte ett för grekerna karakteristiskt lynnesdrag. Det äkta grekiska kravet på måtta undanträngdes under striden för nya religiösa värden, men det glömdes aldrig. Förnimbart för eftervärlden fördes dess talan under denna tid av visa män, som ordnade staternas angelägenheter och vars hela strävan gick ut på att finna en medelväg och hindra extremerna att riva upp samhället. Ofta syntes de tala för döva öron — So-

lons verk kullkastades nästan omedelbart —, men de saknade ingalunda resonans hos de besinningsfulla och de bästa i folket; i längden hade deras strävanden framgång. Lugnare statliga och bättre sociala förhållanden inträdde. Därtill bidrog i hög grad det förbättrade ekonomiska läget i de längst framskridna staterna, som med rätta huvudsakligen anknytes till tyrannernas regemente. Den avgörande vändningen kom med den stegrade nationalkänslan och de vidgade förhållanden, som blevo en följd av segern över perserna.

På det religiösa området[1] veta vi ej mer om dessa visa män än att de också statligt reglerade kulten; Solon var ej ensam om att uppställa en sakral lagstiftning. För en senare tid representerade de en hel tidsperiod, ”de sju vises tid”; riktigare sagt bilda ej en särskild tidsperiod utan uttrycka en sida av tiden och dess strävanden. Till de sju vise räknas statsmän utom den förste filosofen Thales. Man menade, att de nedlagt sin vishet i ordspråk som det ovan anförda: ”måtta är bäst”. Dessa visdomsregler levde på folkets läppar, och guden i Delfi accepterade dem. Vid hans tempel voro några av de mest bekanta och uttrycksfullaste inristade: *Μηδὲν ἄγαν, Γνῶθι σεαυτόν*, ”Ingen överdrift!”, ”Känn dig själv!” ”Ingen överdrift” var dessa mäns program i samfundsstriderna, det var också deras religiösa program. Ännu skarpare är detta uttryckt i det berömda *γνῶθι σεαυτόν*, i vilket vi med Sokrates inlägga kravet på självkännedom. Det betyder:

”vet, att du är en människa!” Det var ett uttryck för den oöverstigliga gränsen mellan gudar och människor, vars inskärpande var en av Apollons viktigaste läror. Men det bygger på mindre frivol grund, än Homeros’ högsta antropomorfa rangklass erbjöd. Den var höjd över folklig deisidaimoni. Den övertänkte världens gång och människornas växlande öden; det var självklart för den, att de leddes av gudomens ingripande. Men den fann, att om man betraktade ödenas skiften, så gåvo de mera av olycka än av lycka. Även den mäktigaste var ej undantagen; ju större lyckan var, desto större var olyckan[2].

Ett typiskt exempel är den tröstesång, som Pindaros sände konung Hieron i Syrakusa under hans sjukdom. ”De odödlige tilldela de dödlige två lidanden för ett gott. Det kunna ej de oförståndiga bära men väl de gode, som låta det lyckliga stå i främsta rummet. Den som känner de dödliges verkliga väg vet, att om man får lycka, så måste man också lida. Vinden blåser än från ett, än från ett annat håll. Om lyckan kommer i stor fullhet, varar den ej länge oskadd. Jag vill vara liten i små förhållanden, stor i stora. Jag skall pläga den daimon, som leder mig, och dyrka den efter förmåga.” Det är en objektiv betraktelse av livet. Vad det medför, måste människan bära. Det kommer från gudarna, de äro ej skyldiga människan räkenskap. Hon måste känna sin vanmakt och finna sig i deras skickelser. Samma tanke återvänder hos de två älsta stora tragikerna. Aischy-

los ger den en egenartad vändning, han betonar framför allt Zeus' allmakt. Sofokles har givit det klaraste uttrycket åt den. Hans Oidipus, som från lyckans höjd utan skuld störtas i namnlöst elände, är det mest gripande och storslagna exemplet på mänsklig vanmakt och gudarnas skickelser. Han utsträcker detta betraktelsesätt till staten, som lika litet som gudarna är skyldig individen någon räkenskap. Antigone sätter religionens bud högre än statens bud, men hon måste också lida, vad den pålägger henne. Så har Sokrates tänkt och visat det i handling genom sin död.

Det var en uppfattning för de vise och besinningsfulle. Folklig kan denna resignation ej ha varit utom på sin höjd som en halvt omedveten underkastelse under den religiösa och statliga nödvändigheten. Betecknande är, att det i detta betraktelsesätt nästan aldrig är tal om någon bestämd gud utan om "gudarna", "guden", "det gudomliga", "daimonen" eller Zeus, som särskilt Aischylos älskar att framhäva. Antropomorfismen hade berövat gudarna den maktens fullhet, under vilken människan böjer sig i känslan av sin intighet. Föreställningen om den gudomliga makten levde kvar i uppfattningen av människolivets oundvikliga skickelser och fann ett uttryck i orden "gudomen", "det gudomliga", "daimonen". Den kunde höjas till den ouppnåeliga höjd, som var nödvändig för detta betraktelsesätt, ett abstrakt extrakt av gudarna. Gudarna ha den fulla lyckan, den hela makten. Överskridande av gränsen heter

alltjämt "övermod" *(ὕβρις)*, människan får ej vara så förmäten, att hon strävar att höja sig över sin mänskliga lott. "De dödliga böra söka det tillbörliga av gudarna och känna det, som ligger för våra ögon, vilken vår lott är. Sök ej ett odödligt liv, sök vad möjligt är", säger Pindaros. *Γνῶθι σεαυτόν.* Minns, att du är en människa isynnerhet i lyckan, ty då är människan mest benägen att glömma människolivets lott. Då lyckan är störst, är olyckan närmast. Blixten träffar oftast de högsta topparna. Människan skall ej stiga för högt, för nära gudarna, som tyrannerna gjorde. De eller deras ätt slutade i olycka.

Här är det lika litet som i äldre tider fråga om någon etisk grund för lycka och olycka. Den kommer från gudarna, och gudarna äro ej skyldiga människorna skäl eller räkenskap. Men känslan för rättvisan, åtminstone den formella rättvisa, som utjämningen innebär, gör sig gällande. Därav uppstår föreställningen om nemesis. De som stigit högst, drabbas snarast och hårdast av olyckan. Mot ett mått av lycka svarar samma mått av olycka. Den lärdomen har man funnit i historiens gång. Kroisos, Polykrates, Xerxes, alla mäktiga och lysande furstar, alla drabbade av ödets tyngsta slag, låter tiden tjäna som exempel för att inskärpa sin älsklingssats. Men den är också ett avsteg från den objektivitet, som tar världen, sådan den är, och ödets skiften, sådana de komma.

Den arkaiska tidens lagstiftare sökte att med rättvist mått utmäta rättigheter och skyldigheter

i samhället. Deras strävan var riktad på rättvisa. Den kunde icke neka, att den gode ofta fick lida oförskyllt och att den onde dog i frid i besittning av sina orättfångna fördelar. För den tid, som ej löst individen ur ättens kedja, var svaret enkelt; de efterkommande hade att bära icke blott det materiella och fysiska utan även det moraliska arvet efter sina fäder, de hade att plikta för deras brott. Detta uttalas med skärpa av Solon: ”Den ene får plikta genast, den andre senare, eller få hans oskyldiga barn eller hans släkt efteråt plikta.” Men nästan oförmärkt smyger ett ord in sig, som förråder, att denna åskådning började att kännas som orättvis: ”hans *oskyldiga* barn”. Theognis önskar, att Zeus ville styra så, att straffet träffade den skyldige och fädernas missgärningar ej lände barnen till olycka. Aischylos betonar rättvisan med synnerlig styrka. ”Ett urgammalt ord säger, att den som begått något, skall lida.” Den framträder hos honom som den straffande rättvisan. Zeus är dess ursprung och väktare. Men Aischylos’ begrepp om rättvisan är bundet i den gamla traditionen; framför allt riktar den sig mot övermodet *(ὕβρις)* och brott mot gudarna som förr. Dock protesterar han på ett berömt ställe i Agamemnon mot den gängse uppfattningen. Olyckan är ej en följd av lyckan, menar han, utan brott alstrar brott; ett hus, som plägar rättvisan, är alltid blomstrande. En egendomlig sammankedjning uppkommer. Straffet för ett brott be-

står i ett nytt brott, som föder ett annat av sig. Det är släktskulden hos Aischylos[3].

Det är ej underligt, om en livsåskådning sådan som de sju vises alstrar kvietism. Träffa slagen med förkärlek topparna, är det bäst att dväljas nere i dalarna. Hipponax nämner, att Apollon förklarat Myson för den besinningsfullaste *(σωφρονέστατος)* av alla människor; senare har man placerat honom i de sju vises krets. Anekdoten låter Solon söka upp honom; han träffade en fattig bonde, som höll på att laga en söndrig plog. Myson påminner om en annan av Apollons älsklingar, Klearchos från Methydrion. Båda voro levande uttryck för den underordning, som Apollon krävde. Det bekanta samtalet mellan Solon och Kroisos hos Herodotos predikar samma vishet. I berättelsen om athenaren Tellos, som fick se blomstrande barn och barnbarn och i hög ålder fick stupa i segerrik strid för fäderneslandet, skönjes ännu det grekiska medborgareidealet. Men det är ej underligt, om man drar den riktiga konsekvensen av den livsuppfattning, som låter en lycka uppvägas av två lidanden; det är bäst för människan att ej vara född och det därnäst bästa är att tidigt finna en mild död. Theognis uttalar detta med klara ord; Solon giver ett exempel i berättelsen om Kleobis och Biton. Deras moder bad gudarna att löna dem för deras sonliga vördnad med det, som var det bästa för människan att vederfaras. De slumrade ljuvt in i templet och vaknade aldrig mera. Deras statyer äro återfunna i Delfi. De bära en arkaisk

inskrift, som hänsyftar på berättelsen om dem. Detta är den djupa grekiska pessimismen, som kastar en slagskugga över folkets friskaste tid. Dess uppkomst ur en dylik betraktelse som den skildrade av gudom och livets skickelser är ej underlig. Men den räknar med det homeriska dödsriket, ej med folktrons kraftigare föreställningar om de döde och deras fortlevande.

Denna åskådning är en mager visdom. Den kunde bestå, blott därför att man ej levde som man lärde. Den hindrade ej grekerna att i fulla drag njuta av livets härlighet. Så gjorde Sofokles, som förlänat den ett skarpare uttryck än någon annan. Han var en diktare. De sju vise stodo mitt i statsmannens praktiska gärning. I diktarens framställning av hjältarnas uppskakande öden, i statsmannens stunder av trötthet, då han gjorde upp räkningen med livet och vederviljan mot de förhärjande ytterligheterna kom över honom, uppsteg resignationen, den betingelselösa underkastelsen under skickelsens nycker. Hur litet även högt bildade män kunde vidhålla en konsekvent uppfattning, visar Herodotos' omfattande verk. Herodotos tror på orakel och järtecken som den förste bäste av folket. Han tror, att gudarna straffa brott, om ej förr så åtminstone i en senare generation. Han tror på den speciellt grekiska försyndelsen, övermodet *(ὕβρις)*, men denna skiftar till begreppet om gudarnas avund. Det gudomliga är avundsamt och omstörtningssamt. Drachmann har träffande kallat detta en antro-

pomorfisering av föreställningen. Herodotos ledes till den grymma tanken, att gudarna förleda människan till övermod för att bestraffa henne i världsordningens intresse. Därtill har han anfall av jonisk rationalism, kritiserar myterna, förkastar gudarnas ingripande och räknar med orsakssammanhanget. Herodotos var en receptiv natur, i vilken tidens motstridande stämningar spegla sig. Däri ligger hans charm och hans betydelse.

De sju vises visdom var en mager visdom. Människan söker ej blott Guds fruktan utan också Guds nåd och hjälp. ”Det gudomliga” *(τὸ ϑεῖον)* är oåtkomligt för bön och offer. Nåd och hjälp måste människan söka hos de antropomorfa gudarna, hos floder, stenar och stockar. För den praktiska religiositeten har den visdomen ringa betydelse; den var på sin höjd en maning till människan att hålla sig på sin rätta plats i sitt förhållande till gudarna som i sitt förhållande till staten, en inskärpning av den traditionella lydnaden för gudomlig och mänsklig ordning. Sofistikens intellektualistiska kritik hade lätt att göra rent hus med denna svaga religiositet. Den var skakad på förhand; det ser man av Sofokles’ ivriga försvar.

Den här skildrade strömningen tillhör de högst bildades kretsar, de som accepterade världen sådan den var, men också reflekterade över dess gång, de som accepterade den traditionella religionen, särskilt sådan som den utbildats i de homeriska dikterna, som redan voro bildningens grund-

val, men bortsågo från dess bjärtaste antropomorfistiska oarter. Därför träda de antropomorfa gudarna tillbaka för det abstrakta "gudomliga", när man söker efter den makt, som styr världens öden, eller får Zeus som hos Aischylos sin ställning ytterligare höjd. Man har talat om en Zeus-religion. I praktiken räknade dessa män med de vanliga gudarna. Deras praktiska fromhet bestod i att upprätthålla gudarnas kult. Det var det enda medlet att betyga sin vördnad för den makt, som styrde världen. De stodo här som eljes på den gamla traditionens mark. Strömningen fogade sig förträffligt i statsmannens strävanden att skapa samhällsro. Därtill behövdes, vad den lärde, underordning under gudar och stat.

Livets grundton blev resignation, summan uppfyllelse av den traditionella kulten och statens bud. Det är en statsmannavisdom, som är uttryck för samhörigheten mellan stat och religion. Den individualistiska religion, som brutit fram i den arkaiska tidens strömningar, kände inga statliga gränser; den grekiska religionen var från början en samfundsreligion. Med splittringen i småstater blev den en partikularismens religion. De homeriska dikterna hade strukit bort det partikularistiska och givit grekerna en allmängiltig bild av gudar och värld. Deras oerhörda popularitet inplantade denna i sinnena. Bredvid och under denna allmängiltiga omklädnad kunde de partikularistiska kulterna och lokalgudarna väl bestå. Lagiskheten kunde också till nöd försonas med

den. Men i stort sett voro den arkaiska tidens mäktiga religiösa rörelser, främst mysticismen, som sätter individen i högsätet, en protest mot partikularismen i religionen. I människornas sinnen utkämpades en strid, åtminstone omedvetet, mellan den allmänmänskliga, individualistiska och den statliga, lokala, partikularistiska religionen. Statsmaktens stärkande med inträdandet av lugnare samhällsförhållanden och uppsvinget efter perserkrigen har ej minst bidragit att trycka den arkaiska tidens individualistiska religiösa strömningar tillbaka och bringa den officiella religionen med dess partikularistiska grundval och homeriska omklädnad till seger.

Den arkaiska tiden var statsbildningens tid, då staterna konsoliderades och deras gränser fixerades, då småstateriet fastslogs under ständiga krig mellan grannstäderna. I striden mellan städerna behövde människorna gudomlig hjälp och bistånd. Athena i Athen kunde ej draga i fält mot Athena i Thebe, som Moabs gud Kemosch mot Israels gud Jahve, ty i människornas föreställning var det dock samma gudinna. Staterna behövde gudomliga förkämpar. Heroerna voro som skapade att tillgodose partikularismens anspråk på gudomliga förkämpar. Staden var i föreställningen ett blodsförvantskap, heroerna medborgarnas stamfäder, som bistodo dem och inga andra som ättefränderna sina ättemän. De voro bundna vid sina kvarlevor och den jord, vari de vilade. Ur sin grav stego de upp och hjälpte sitt

folk, sina efterkommande. Uppblomstringen av deras kult sammanhänger med partikularismens och statsmedvetandets utveckling.

Heroerna draga ut i striden för sitt folk och deltaga i den kroppsligen. Tyndariderna följde med de spartanska konungarna i fält; stannade den ene konungen hemma, stannade också den ene av Tyndariderna hemma. Perserkrigen överflöda av herolegender. I slaget vid Marathon kämpade heroerna, Theseus, stigande upp ur jorden, där han vilade, lokalheroen Marathon och den urgamla släkten Butadernas anherre Butes, i athenarnas led. I striden uppenbarade sig en man i en bondes dräkt, som med en plog dödade många perser. Efter striden var han försvunnen. Oraklet bjöd athenarna att ära heroen Echetlos. Ett fartyg sändes till Aigina för att hämta Aiakiderna, Telamon, Aias m. fl., till slaget vid Salamis. Före slaget vid Plataiai offrade athenarna enligt oraklets föreskrift till de sju landsheroerna i Plataiai. I Delfi drogo heroerna Fylakos och Autonoos ut mot fienden liksom två århundraden senare Hyperochos, Laodikos och Pyrrhos mot kelterna. De vid Marathon och Plataiai fallne blevo själva skyddande heroer och dyrkades. Det är ej underligt, att grekerna själva sade om sin seger: det hava ej vi utan gudarna och heroerna gjort. Det åskådliga ingripandet tillkommer endast heroerna. Före slaget vid Leuktra försvunno vapnen ur Herakles' tempel; han rustade sig för att draga ut i striden mot spartanerna. I en figurrik grupp, som taren-

tinarna uppställde i Delfi till tack för sin seger över de inhemska stammarna, voro jämte de stridande heroerna Taras och Falanthos framställda. Så konstgjorda Kleisthenes' fyleheroer än äro, kan dock en talare använda föreställningen, att var och en av dem manar sin fyle till tapperhet. En relief, som framställer en scen ur herokulten, har inskriften ”ledaren, anföraren” (ἡγεμὼν ἀρχηγέτης). I Tronis i Fokis dyrkades en ”hero ledaren” (ἥρως ἀρχηγέτης), som var en god hjälpare i krig. Somliga sade, att han var Xanthippos, andra kallade honom Fokos. Det är betecknande. Man vände sig till ättefäderna, till de döde. Ofta visste ingen, vad de hette. Man namnfäste dem efter förmåga. Man grep till ett tomt eponymnamn som Fokos, eller erbjöd myten och Homeros sitt rika förråd av hjältenamn att välja ur.

Någon gång sökte man vinna heroerna i det land, som man sökte erövra. Så läto athenarna på oraklets råd före striden mot Aigina avgränsa en helgedom åt Aiakos. Man kunde skicka sina heroer att hjälpa sina vänner. I striden mellan Kroton och Lokroi Epizefyrioi kallade lokrerna på grund av sin släktskap med de opuntiske lokrerna den lokriske Aias till hjälp. Spartanerna sände dem Tyndariderna. Då thebanarna kort före perserkrigen råkade i strid med Athen, bådo de ägineterna om hjälp. De skickade Aiakiderna, men då det gick illa för thebanarna, skickade de Aiakiderna tillbaka och bådo om män i stället.

Heroerna äro bundna vid sin grav och sina

kvarlevor. Anekdoten, att Solons aska ströddes ut över Salamis, visar, hur levande tron var. Hans kvarlevor kunde ej skiljas från öns jord, de skulle alltid förbliva där och bevara det land, som han erövrat, åt Athen. Vilade heroerna i främmande jord, kunde de ej vara tillreds och hjälpa, när de behövdes. Ha deras ben kommit vilse, skola de bringas hem. De upptäckas och flyttas liksom helgonreliker. Spartanerna måste på Pythias råd upptäcka och föra Orestes' ben bort från Tegea, innan de kunde besegra arkaderna. Athenarna förde hem Theseus' ben från Skyros och inrättade en präktig kult åt sin nationalhero[4].

Gudarna uppträda helt annorlunda. Det hette, att de övergåvo den erövrade staden och lämnade sina tempel och altare; heroerna voro oskiljaktigt förenade med den jord, i vilken de vilade. Först långt fram i tiden återvänder den homeriska föreställningen, att gudarna draga ut i striden i spetsen för hären som Poseidon i slaget vid Mantinea 249, Asklepios mot Filip av Makedonien, då denne angrep Sparta 338, enligt Isyllos. Den gamla religionen befann sig redan då i upplösning. Man förstår, hur hårt man behövde heroerna. Man förstår, varför herokultens uppblomstring infaller i den tid, då de grekiska staterna utbildades. Man förstår, att kanoniseringen av nya heroer och regleringen av herokulten erbjöd ett vidsträckt verksamhetsfält för den gudomliga auktoritetens språkrör, Apollon. Till och med nybyggarna, som bosatte sig i främmande land, dit de ej kunde med-

taga några herogravar, kände behovet att skaffa sig heroer. Delvis tillgrepo de de kända mytiska hjältarna. Myterna, som berättade, hur hjältarna från det trojanska kriget irrat omkring Medelhavets kuster, ha detta behov att tacka för sin popularitet. Men dessa heroer räckte ej. Så stadgade sig slutligen bruket, att ledaren för ett nybyggaretåg erhöll sin grav på koloniens torg och efter döden ärades som dess skyddshero.

I belysningen av partikularismen och med de strider, i vilka den befästes, som bakgrund blir herokultens mäktiga uppblomstring förståelig. Även partikularismen krävde ett religiöst uttryck, och denna strömning var så stark, så förbunden med det grekiska folkets ideal, att den trotsade Homeros, Apollon och Orfeus. Visserligen var genom Homeros icke blott gudasagan utan också hjältesagan allmän egendom, men gudarna äro allmänneliga på ett helt annat sätt än heroerna. En hero är i kulten bunden till en enda ort, sin grav. Har han flera gravar, tvistar man om vilken som är den rätta; beträffande gudarnas kultorter skulle en sådan tvist vara en absurd tanke. Är han ej lokalbunden, så gör man honom därtill. Vem vet, hur många heroer, som ursprungligen varit fritt kringsvävande sagofigurer, som fått gravar i denna tid? Oidipus fick fyra.

Heroerna uppfattades som stamfäder. I sagan voro de furstar som Aias i Lokris och Aiakiderna på Salamis. Deras gärningar voro folkets urhistoria; det var självklart, därpå tvivlade aldrig

grekerna. Därför berodde folkets anspråk på sitt land och sin jord i sista hand på dem, om man ej nöjde sig med den faktiska besittningen utan sökte någon rättsgrund därför. Och dylika behövdes i striderna om området. Strider mellan städerna fingo sin återspegling i sagan och förlades tillbaka till den mytiska tiden. Så återspeglar sig striden mellan Athen och Eleusis i den mytiska striden mellan Eumolpos och Erechtheus, i vilken Erechtheus' döttrar offrade sig för fädernestaden, ett utbrett sagomotiv.

Sålunda finns det en politisk mytologi. Den spelade i det gamla Grekland en liknande roll i staternas aspirationer på land och område som nationalitetsanspråken i vårt århundrade. Dess inflytande på mytologien har ej varit ringa. De stora sagokretsarna voro utbildade, men de kunde ombildas i detaljer. I det mytologiska fyllnadsgodset, i genealogierna gör sig ombildningen och nybildningen med politiskt syfte starkast märkbar. Athen och Megara gjorde båda anspråk på Salamis och togo spartanerna till skiljedomare. De tilldömde Athen ön, därför att skeppskatalogen i Iliaden låter Aias uppställa sina skepp bredvid athenarnas. Solon skall ha påvisat inför skiljedomarna, att Aias' söner Filaios och Eurysakes fått athensk medborgarrätt och bosatt sig i Brauron och Melite. Mot metoden i och för sig hade man intet att invända, men senare påstod man, att Solon eller Peisistratos inskjutit de nämnda verserna i Iliaden. Det är betecknande. Athen strävade att

förena även Megara med sitt område. Det lyckades för en kort tid omkring 460, men strävandet var mycket äldre. Peisistratos erövrade Megaras hamnstad Nisaia. Däremot svarar sagan, att konung Pandion i Athen, som delade sitt rike mellan sina fyra söner, överlämnade Megara åt den ene, Nisos; han är eponym till Nisaia. Pelasgernas överfall på attiska jungfrur, som berättas av Herodotos, bildar rättstiteln för Miltiades' erövring av Lemnos, där pelasger bodde. Ja, ledmotivet i Herodotos' historia, striden mellan grekerna och Orienten, utgår från de mytiska striderna för Ios, Medeas och Helenas skull.

Herakles har blivit en särskild dorisk hjälte mycket mera som en vehikel för dorernas politiska ställning och anspråk än som en representant för det doriska mannaidealet. Homeros berättar, att Zeus lovat honom herraväldet över alla kringboende, men Hera överflyttade det genom list till Eurystheus. Hans och hans ättlingars erövring av peloponnesiska landskap återspegla dorernas erövring och bilda på samma gång rättstiteln för erövringen. I början har man anknutit sagorna till Herakles själv. En hel rad sagor skilja sig från de vanliga Heraklesmyterna, där hjälten utför sina bragder av sin egen kraft. Han sättes i spetsen för krigshärar, erövrar länder och insätter kungar. Myten om striden i dödsrikets port ombildades på grund av ordlikheten till striden om staden Pylos; han dödade alla Neleus' söner utom Nestor. Här menas tydligen det senare Pylos i Messenien, som

tillhörde Sparta. Därefter drog han i fält mot Sparta och dödade Hippokoon, som fördrivit sin halvbroder Tyndareos, och återinsatte denne. Därpå vände han sig mot eleerna, som understött Sparta, och insatte där Fyleus till konung. Men när man började att räkna efter den mytologiska kronologien, kunde man ej använda Herakles själv, som tillhörde tiden före det trojanska kriget. Trojas fall bildar sagokronologiens epokår. Den doriska vandringen ägde rum efter det trojanska kriget. Så tillskrevs den Herakles' ättlingar i tredje led. Argos' förgrundsställning i den älsta tiden återspeglar sig däri, att den älste av Herakliderna, Temenos, blir konung i Argos. Eljes är sagan utbildad i Sparta, som en av mina lärjungar på goda grunder uppvisat. Då myten berättar, att den andre av Herakliderna, Kresfontes, genom bedrägeri vid lottningen om det erövrade landet tillskansat sig den bästa biten, Messenien, medan Aristodamos erhöll Lakonien, så utgör detta ett försök att skapa en rättmätig grund för spartanernas erövring av Messenien.

En liknande mytbildning faller långt fram i historisk tid, den är ett uttryck för arkadernas nyvaknade nationella självmedvetande, sedan de tack vare Epameinondas efter slaget vid Leuktra blivit fria från beroendet av Sparta. De uppställde i Delfi en figurrik grupp; där uppträda arkadernas stammoder Kallisto, hennes son eponymen Arkas och dennes söner Elatos, Afeidas, Azan, eponymer för de tre stora arkadiska stammarna. Men

därjämte uppträder en ny son till Arkas med en bigemål, Laodameia, Amyklas' dotter. Han heter Trifylos och är en simpel eponym för kustlandet i väster, Trifylien, vars invånare voro besläktade med arkaderna och graviterade till dem, ehuru de länge lytt under Elis. Efter slaget vid Leuktra blevo de självständiga och uppträdde i förbund med arkaderna mot Elis. Trifylos nämnes eljes blott av arkadern Polybios från Megalopolis. Arkaderna ha således insatt Trifylos i de arkadiska heroernas genealogi för att befästa sina anspråk på landet och tillbakavisa eleernas[5]. Under det romerska herraväldet, då striderna måste utkämpas med ord i stället för med vapen, återvända de gamla argumenten. Då lakedämonier och messenier på Tiberius' tid inför den romerska senaten tvistade om ett område vid Taygetos, åberopade sig messenierna på den gamla delningen mellan Herakles' efterkommande.

I senare tid var det huvudsakligen blott genealogierna, som kunde ombildas. Detta skedde icke blott i staternas utan också i ätternas intressen. Då den eliske siaren Tisamenos av Iamidernas berömda siaresläkt blev spartansk medborgare och bodde i Pitane nära Sparta, gjordes heroinen Pitane till Iamidernas stammoder[6]. De hellenistiska härskarna använde detta bekväma medel att putsa upp sina stamträd. Då konung Pyrrhos äktade en dotter till tyrannen Agathokles i Syrakusa, Lanassa, gav hans hovhistoriograf Proxenos Herakles en ny dotter Lanassa. Hon gjordes till gemål

åt härskarhusets stamfader Neoptolemos-Pyrrhos och undanträngde den gamla, Andromache[7]. Det största exemplet på mytologiens användning i det politiska intressets tjänst, är det sätt, varpå romarna betjänade sig av sagan om sin härstamning från Troja som politisk anknytningspunkt först på Sicilien och sedan i Grekland. Då senaten år 250 intervenerade till akarnanernas förmån, erinrade den om att dessa ensamma av alla greker ej deltagit i härfärden mot Roms moderstad. I freden med Makedonien år 204 läto romarna den obetydliga småstaden Ilion figurera vid sin sida i fredstraktaten.

Det finns undantagsfall, där partikularismen icke vann en hel och full seger. Det hände, att mindre orter sammanslötos till en större stat. Så har Greklands största enhetsstat Athen uppstått genom sammanslutning av de många, en gång självständiga mindre orterna i Attika. I Attika kunna vi ännu skönja, hur religion och kulter fingo hjälpa till att sammansmida den enhetliga större staten[8]. Apollon synes ha haft sitt huvudsäte på den östra kusten. Det heliga fartyget, som utsändes till Delos, lämnade Attika i Prasiai, även sedan Athen övertagit den heliga beskickningen; det var den gamla utgångspunkten. I Brauron fanns en berömd Artemiskult; den hade en filial på Akropolis, och vart fjärde år drog ett festtåg från Athen till Brauron. De athenska Thesmoforierna utvidgades med en fest i Halimus, som räknades som deras första dag. Då Eleusis införli-

vades med Athen, tog den athenska staten mysterierna i sin hand och sitt skydd. De små mysterierna i Agrai, en förstad till Athen, anknötos till dem, och kulten fick en filial i Athen, Eleusinion nedanför Akropolis. De heliga tingen fördes vid varje fest till Athen och sedan tillbaka till Eleusis i den stora Iacchosprocessionen. Tragediens gud, Dionysos Eleuthereus, fördes från Eleutherai till Athen, då denna bötiska gränsstad införlivades med Athen. Listan på kulter, som från de mindre orterna förts till Athen eller fått filialer där för att religiöst befästa enhetsverket, är ej uttömd med dessa exempel. Under sin stormaktstid försökte athenarna att höja sin ställning genom att göra den eleusinska kulten till en allmän grekisk. De uppmanade alla greker att lämna tionde till gudinnorna i Eleusis, liksom de själva och deras bundsförvanter gjorde. Myten, att Demeter utsänt Triptolemos för att utbreda åkerbruket och ett civiliserat livs välsignelser över jorden, tjänade dem alltid som ett uttryck för den ledande ställning i kulturen, på vilken de hade grundade anspråk.

Liknande förekommer även annorstädes. Staden Patrai uppstod genom en förening av de tre orterna Aroe, Antheia och Mesatis. Vid en Dionysosfest fördes bilder av Dionysos Aroeus, Antheus och Mesatis till Dionysos Aisymnetes' tempel i staden. Artemis Triklaria, de tre landområdenas Artemis, har sitt namn efter sammanslagningen. Det berättas, att kyzikenarna, då de tvingade invånarna i Prokonnesos till sammanslagning genom krig,

bortförde en bild av Meter Dindymene. Vid det arkadiska enhetsverket år 370, då ett flertal arkadiska småstäder förenades till den "Stora staden" Megalopolis, upprepades detsamma. Där grundades en helgedom åt Zeus Lykaios, vilken liksom Lykaions topp ej fick beträdas av människofot. En bronsstaty av Apollon Epikurios fördes dit från hans bekanta tempel i Bassai vid Figalia. I närheten dyrkades Pan Sinoeis; även han fördes till Megalopolis. Pan Skoleitas flyttades från en kulle med detta namn. Det framgår alldeles tydligt ur dessa exempel, hur man sökt koncentrera och befästa statsbildningen genom en koncentration av kulterna. Vid grundläggningen av Megalopolis hade medlet redan mist en stor del av sin gamla kraft, men i den attiska synoikismen har det visat sin ändamålsenlighet. Vi kunna ej neka vår beundran åt de okända statsmän, som med kultens tillhjälp lade grunden till Athens kommande storhet genom att samla det största landområde, som utgör en grekisk stat.

En sådan enhet mellan stat och religion som i Grekland har aldrig eljes bestått. Den individualistiska religiösa strömningen, som ej känner statlig uppsikt och statliga gränser, sökte spränga den utan att lyckas. Enheten var för djupt rotad; stat och religion voro ett och det berodde på deras ursprung. Det var ett urgammalt arv och så mycket kännbarare, som de grekiska staterna voro små. Staten var uppbyggd på släkt och familj, till sin idé var den alltid ett blodsförvant-

skap. Varje stat hade sin mytologiske stamfader, vars efterkommande dess medborgare voro enligt fiktionen; därifrån härstammar mängden av blodlösa eponymer, särskilt i mytologiens genealogier. Nya, på annan grund byggda indelningar av folket gjordes till fiktiva blodsförvantskap. Kleisthenes gav t. ex. sina nya helt konstgjorda fyler (stammar) attiska heroer till eponymer och ideella stamfäder. Den kult, i vilken statsidén klarast uttrycktes, kulten av statshärden i prytaneion, statsmyndigheternas församlingshus, är en direkt efterbildning av familjens kultiska medelpunkt, husets härd.

Den älsta samhällsordningen var det patriarkaliska konungadömet. I ursprungliga förhållanden var konungen också präst, religionens högste vårdare i sin stat liksom husfadern i sin familj. Även konungahuset hade sina familjekulter, men det fanns också andra kulter, som tillkommo konungen i hans egenskap av statsöverhuvud. När konungadömet störtades och konungen ersattes av de valda eller utlottade republikanska ämbetsmännen, övertogo dessa såväl konungens sakrala som civila funktioner. Religionen är alltid konservativ och därför tillades konunganamnet ännu under den historiska tiden till den högste sakrale ämbetsmannen icke blott i Athen, där den tredje arkonten bär namnet konung, utan också i en rad andra städer. Men denne s. k. konung var en vanlig republikansk ämbetsman. Så övergick den av konungen utövade kulten i den republikanska statens händer, och

de vanliga statsorganen, d. v. s. folkförsamlingen, utövade bestämmanderätten över den. Ett par exempel visa, att en särskild förhandlingsordning var stadgad för sakrala ting. I Athen behandlades de på de två sista ordinarie folkförsamlingarna i månaden; i Argos nämnes en folkförsamling beträffande heliga ting.

Såväl konungens statliga religiösa funktioner som hans familjekulter övergingo på den republikanska statens organ. Staten ärvde släktens anspråk på individen statligt och religiöst. Statsmaktens stärkande i den arkaiska tiden bestod i stävjandet av adelns, d. v. s. de stora släkternas självrådighet. De måste, t. ex. då småorterna i Attika sammanslötos till en enhetsstat, ha fått underkasta sig inskränkningar även i fråga om sin makt över kulterna. Liksom kunskapen om de ej ännu upptecknade rättstraditionerna för det borgerliga livet en gång varit adelns tillhörighet, så låg ursprungligen all kunskap om kult och religion, om de sakrala lagarna i adelns händer. Här överlevde dock adelns företrädesställning det demokratiska genombrottet. Uttolkarna av den sakrala rätten i Athen togos alltid ur adeln, vare sig de valdes av folket eller utsågos av Pythia.

Bredvid de gamla släkterna, i vilka den gamla släktkänslan, dess traditioner och idéer voro levande, inträdde nya befolkningselement, som saknade de gamla släkttraditionerna. Under den arkaiska tiden trängde de fram till meddelaktighet

och senare ibland till herravälde över staten. Det drog ihop till den första kulturkampen.

Det lägre folket hade intet stamträd, ingen ankult; enligt adelns mening hade det ej heller några gudar, ty det hade inga släktkulter. I religiöst hänseende var folket de adliga släkternas klienter, som liksom slavarna tillätos att deltaga i sina herrars släktkulter, men det berodde på adelns gottfinnande, om den ville tillåta mannen av folket deltaga i sin släktkult eller icke. Den kunde också utestänga den främmande, om den ville. Så var det t. ex. med Eumolpidernas släktkult, de eleusinska mysterierna, men här har undantagsvis ur den till en viss krets efter släktens gottfinnande begränsade släktkulten en hemlig kult utvecklat sig. De adliga släkternas företrädesställning i kult och religion bröts genom Kleisthenes' demokratiska reform. Den gamla släktstatens grundelement voro fratriorna; dessa voro sammanslutna till fyra fyler (stammar), i spetsen för vilka fylekonungar stodo, som togos ur adeln. Olika fratrior hade även senare olika inre organisation och olika kulter. En fratria var senare uppdelad i kultkollegier *(θίασοι)*.[9] Under tiden före Kleisthenes bestod fratrian dels av en adlig släkt, dess kärna, dels av folk, som anslutit sig till denna som deltagare i dess kult *(ὀργεῶνες)*. Det första steget var nu, att fratrian ålades att mottaga såväl släktmedlemmarna som orgeonerna (kultdeltagarna), släktens religiösa klienter.[10] Det lägre folket var härmed tillförsäkrat sin andel i religion och kult och kunde ej

utestängas efter de adliga släkternas godtycke. Kleisthenes gick längre; han slog undan själva grundvalen för det gamla samhället genom att bryta adelns övermakt i den elementära samhällsorganisationen. Han lät fratriorna bestå men endast som ett slags ecklesiastika kommuner, som hade att förrätta vissa kulter och föra medborgarlistorna. För detta var ju ett villkor, att ingen medborgare fick utestängas från fratriorna. Men det borgerliga samhället grundades på nyskapade primärelement, demerna. En dem skapades som en lokal kommun. Tillhörigheten berodde på boningsorten; därigenom var skillnaden i rätt mellan adeln och folket utplånad. Demerna sammanfattades sedan till nya fyler, tio stycken, som fingo namn efter attiska heroer. Men idén om samhället som ett blodsförvantskap behärskade antiken. Den geografiska principen tillämpades blott vid skapandet av demerna; för framtiden berodde tillhörigheten icke på boningsorten utan på börden, så att ättlingarna till en man, som på Kleisthenes' tid bott t. ex. i Eleusis, århundradena igenom, var de än bodde, tillhörde demen Eleusis.

Demokratien kunde icke tillåta, att någon stod utanför den statliga kultorganisationen. Den övertog eller sprängde de gamla släktkulterna och omvandlade den gamla på släkten vilande kultorganisationen i demokratisk anda. Denna företeelse var så allmän, att Aristoteles i sin Politik betecknar det som en av de övliga reformerna till demokratiens främjande, att skapa flera fyler och

fratrior och sammanföra de privata, d. v. s. släktkulterna till färre och för alla tillgängliga. Som exempel anför han utom Kleisthenes' reform demokratiens inrättning i Kyrene. Tyrannen Kleisthenes i Sikyon, som tycks ha tillhört den undertryckta inhemska befolkningen, gav de tre doriska stammarna på spe namn efter djur (svin, åsna, gris), sin egen stam kallade han "folkets förnämste" (*Ὑᾶται, Ὀνεᾶται, Χοιρεᾶται, Ἀρχέλαοι*). Inskrifter från Argos ha lärt oss känna en del namn på fratrior, som tydligen tillhöra en demokratisk omgestaltning.[11] Somliga namn se ut att vara lokalnamn; även här har tydligen den geografiska indelningsgrunden som den demokratiska använts till att bryta släktprincipen. Egendomligt är, att i Agamemnons gamla rike tre fratrior äro benämnda efter Odysseus och hans släkt, som ej har några förbindelser med Argos.

Striden mellan släkterna och staten om kulterna slutade ofta med en kompromiss. Kulten blev statsegendom och allmänt tillgänglig, men omvårdnaden om den kvarblev inom släkten; prästen eller prästinnan togs ur den släkt, vars egendom kulten ursprungligen varit. I Athen förekommer det mycket ofta, att prästämbetet för en viss kult är bundet vid en viss släkt. Så togs t. ex. Athena Polias' prästinna och Poseidon-Erechtheus' präst ur Butadernas urgamla släkt. Det är mycket frestande att förmoda, att den släkt, vars ärftliga besittning äro prästerskapen för Athens gamla borggudinna och för den mykenske fur-

stens mytologiske representant, en gång varit Athens gamla kungasläkt, fastän kungasläkten i sagan är en annan. I andra kulter, som nyinrättades eller nyordnades, förekommer det däremot, att prästen tillsättes av folket. Så föreskriver t. ex. urkunden om ordnandet av Athena Nikes kult i mitten av det femte århundradet, att prästinnan skall väljas ur alla athenska medborgarinnor. I kultiskt avseende ha athenarna mer än eljest visat den moderation, för vilken de äro berömda. De ha icke avklippt alla traditionens band, som förenade dem med äldre tider. Och däri låg en styrka på det religiösa området.

På andra håll var man mycket radikalare. I de joniska städerna var det brukligt att arrendera ut prästämbetena åt den högstbjudande; vi ha t. ex. från Erythrai en lista på omkring fyrtio prästämbeten, som tillsattes på detta sätt. Prästen kunde ha betydande sportler allt efter kultens popularitet; vissa avgifter för varje offer och vissa delar av offerdjuren, t. ex. huden, tillföllo honom. Genom utarrenderingen drog staten en betydande del av dessa inkomster in till sin kassa. Staten kunde nog tycka, att den gjorde en god och kanske rättvis affär, men i själva verket visade den, att den förlorat all vördnad för religionen, då den använde sin makt över kulten som ett monopol för att skaffa sig pekuniär vinst. Det är den grekiska statsreligionens slut. Statsnyttan sekulariserade och profanerade den. Till längtande män-

niskohjärtan hade en sådan religion intet att säga.

Demokratiseringen av kulten riktade sig redan tidigt med målmedveten styrka mot den del, i vilken de stora, rika släkterna satte en ära i att utveckla allt det överflöd de förmådde, gravkulten och begravningsbruken. De s. k. Dipylonvaserna från Athen, gravvaser från det åttonde århundradet, avbilda den tidens praktfulla begravningståg. Den döde vilar på en vagn, skaror av män och gråterskor följa honom. Till begravningen hörde spel; rader av kapplöpningsvagnar antyda dessa dyrbara föranstaltningar. Fynden i den tidens gravar äro ej betydande; det är helt naturligt, då gravgåvorna brändes med den döde, men dyrbara klädningsstycken inhöljde den döde och överlämnades med honom åt lågorna. Äre- och ståndskänslan, som driver människorna till de största uppoffringar, framkallade en slösande lyx. Blott de rika och stora släkterna kunde bestå sig något sådant. Det är ej underligt, om folket betraktade det som ett utslag av deras övermod och jämförde detta slöseri med sin egen torftighet. De besinningsfulla lagstiftarna måste säga sig, att det var ett onyttigt och skadligt slöseri, på vilket stora summor offrades, som kunde användas bättre.

Inskränkningarna i gravlyxen började redan tidigt. Stadganden i denna riktning tillskrivas de flesta lagstiftare, Lykurgos, Charondas, Pittakos, Diokles i Syrakusa. Om Solon ha vi närmare un-

derrättelser Han förbjöd det urgamla bruket, att de klagande kvinnorna söndersleto sin kropp. Det var brukligt, att sångare föredrogo sorgekväden, i vilka den döde förhärligades. En konstmässig form för dödsklagan hade utbildats; redan hos Homeros ges exempel på den, sångare kallas till Hektors bår. Även detta förbjöd han. Man fick ej längre offra en oxe som gravoffer eller svepa den döde i mer än tre klädningsstycken. Hans lagar visa, att det förut varit brukligt, att lejda gråterskor vid begravningen föredrogo klagosånger vid vårdarna över de förut avlidna släktmedlemmarna; även detta förbjöd han. Detta var ett slag riktat mot den fortsatta gravkulten, i vilken ättens släktkänsla tog sig uttryck. Liknande bestämmelser förekomma i en inskrift från Delfi från tiden omkring 400 f. Kr. Här förekommer också ett förbud mot att upprepa dödsklagan dagen efter, på tionde dagen och på årsdagen efter begravningen. Blott de närmaste släktingarna få deltaga i dödsklagan på begravningsplatsen och begravningståget skall skrida sin väg under tystnad.[12] Det finnes inskriftligt bevarade åtskilliga senare lagar, som med ännu strängare bestämmelser inskärpa enkelheten vid begravningen. Filosoferna följde exemplet i sin ideallagstiftning, och då en av dem, Demetrios från Faleron, kort efter Alexander den stores tid blev Athens styresman, omsatte han dem i praktiken. Det blev dråpslaget mot den förädlade och förfinade gravlyx, som de athenska familjerna älskade att visa i de konst-

närliga gravmonument, som vi ännu beundra på begravningsplatsen vid Dipylon. Han förbjöd att använda mer arbete på en grav än tio män kunde utföra på tre dagar. Påbudet blev följt, understött av den tilltagande fattigdomen i staden. Alla senare gravmonument äro enkla och torftiga.[13]

Den gamla dödskulten fortbestod i heroernas kult. Åt dem offrades ett djur, vars blod fick flyta ned i en grop i marken och fukta den dödes aska; för dem föranstaltades kapplöpningar och spel som förut vid en adlig begravning, för dem upprepades ibland dödsklagan årligen på en bestämd dag. Heroernas kult var statens offentliga kult; i den bevarades de gamla formerna, men privatmannen måste avstå från dem och inskränka sig till en demokratisk enkelhet, som i Athen dock under dess blomstringstid förädlades av konstens verk. Det är karakteristiskt, att staten inträdde i ett annat fall och gav begravningen en högtidligare prägel; det gällde dem, som stupat i striden för fäderneslandet. De som stupat i striden mot perserna, betraktades och dyrkades som heroer. Så var det visserligen ej senare i Athen; det säges ej, att andra gravoffer än de vanliga bragtes åt de fallna, men staten hedrade dem och befäste patriotismen genom att förläna dem en äresbegravning. Deras kvarlevor hemfördes och bevarades till den stora, för alla gemensamma begravningen, då de nedsattes i den gemensamma graven, en väldig av vit stuck överdragen kulle, vars fot kransades av de många vårdarna.[14] Den

främsta äregåvan var det minnestal, som en av de anseddaste medborgarna fick i uppdrag att hålla. Det mest bekanta exemplet är det tal, som Thukydides låter Perikles hålla i början av det peloponnesiska kriget, ett oöverträffat och fulltonigt uttryck för den athenska demokratiens ideella program och medborgarnas patriotism och stolthet över sin stad.

Den nya staten hade brutit ned den gamla släktstaten men ärvde på samma gång dess anspråk. I släktorganisationen gällde individen i och för sig själv intet, han gällde något blott som ett led i släktens kedja. Släkten gav honom sin religion, sina fördelar och sitt ansvar. Staten utgick från blodsförvantskapet, och om detta också i realiteten brutits för att skaffa plats åt folket, ”som icke hade några fäder”, så behärskade dock idén om staten som ett blodsförvantskap hela antiken som en tvångstanke. Staten ärvde släktorganisationens anspråk både statligt och religiöst. Individen gällde i och för sig intet utan blott som medlem av staten. Vad han bröt, gick ut över hans stat. Gudarna sände olyckor över landet i vrede över den enskildes brott. Ännu vid det diplomatiska spel, som bildar öppningen till det peloponnesiska kriget, fäktade motståndarna med dylika vapen. Spartanerna uppmanade athenarna att sona den blodsskuld, som Alkmeoniderna ådragit sig vid undertryckandet av Kylons försök att uppsvinga sig till tyrann i Athen, och athenarna svarade med att fordra, att spartanerna sonade sitt

brott mot gudarna, då de läto segraren vid Plataiai svälta ihjäl i Athena Chalkioikos' tempel. Så levande var ännu känslan, att staten var ansvarig för individens brott; individen var i sin ordning ansvarig inför staten för sina handlingar.

Ur denna källa härstammar statens fordran på upprätthållande av dess kult. Detta var den statliga och partikularistiska sidan av religionen. Den allmängiltiga var föreställningarna och myterna om gudarna och hjältesagan till sin största och viktigaste del, särskilt såvitt de genom Homeros blivit allmän egendom. Därom vårdade sig den partikularistiska staten, som blott följde sina egna intressen, icke. Man har ofta anmärkt det förhållandet, att man fick tro och säga vad man ville om gudarna men ej fick antasta kulten. Detta har sin grund i det olika förhållande, vari å ena sidan de partikularistiska statskulterna, å andra de allmänna föreställningarna och myterna om gudarna stå till den partikularistiska staten. Det följer av denna uppfattning med nödvändighet, att medborgaren i kulten ej främst skall söka sitt eget speciella bästa utan statens, det allmänna bästa. I sina egna angelägenheter får han naturligtvis vända sig till gudarna, om han vill, och låta bli, om han vill, men han får framför allt icke genom sina handlingar äventyra statens förhållande till gudarna. Han får icke vårdslösa, ringakta eller bekämpa statens kult. Han skall i främsta rummet hålla sig till de kulter, som hans medborgare också utöva, till statens kulter. Vördna-

den mot gudarna hindrade staten att förbjuda de gamla enskilda släktkulterna. Staten har slagit många av dem under sig, men många ha också fått bestå som enskilda kulter, bortsett ifrån de talrika lokalbundna småkulterna vid källor, träd, floder o. s. v. De sjönko under statsreligionens förhärskande ställning i betydelse, men fortlevde segt och visade sig outrotliga. Kampen mot de enskilda kulterna framträder tydligast i dödskulten. Förfädernas kult var mer än varje annan bunden vid släkten; i den framträdde dess anspråk på självständig ställning bredvid staten tydligast. Därför nedtryckas de stora släkternas döda till vanliga, kraftlösa döda genom inskränkningarna i gravkulten och begravningsbruken. Blott de döda, vars kult var allmän, statens egendom, landsheroerna, fingo behålla sin kult i de gamla formerna. Släkten skulle ej ha några särintressen, som höjde den över andra medborgare och skilde den från staten. Företaget lyckades. Det homeriska dödsriket med dess kraftlösa skuggor inpräntades i folkmedvetandet. Heroiseringen av enskilda dyker först åter upp i senantiken, då staten vuxit så, att statsidén förlorat sin tvingande kraft, och livet efter detta krävde starkare färger.

Man har sagt, att i det femte århundradets Athen prakten och glansen var förbehållen åt staten. Förhållandet till gudarna är det enda tillfälle, där den kan ådagalägga den. Det är denna tid, som bygger Parthenon, det s. k. Theseion, templet på Sunion, Athena Nikes tempel och slut-

ligen Erechtheion. Den enskilde, säger man, levde torftigt och enkelt, och först med genombrottet under sofisternas tid utvecklades större lyx i den enskildes livsföring. Det är emellertid en sanning med modifikation. Den tidens förmögne athenare älskade att bo på landet i stället för i den trånga staden. Hur deras liv där tog sig ut, veta vi knappast, men t. ex. Kimon levde som en grandseigneur. Men det finns en tillnärmelse till denna demokratiska enkelhet i det enskilda livet. Det hade varit annorlunda under adelsregementets tid. I kulten genomfördes principen. De statliga festerna utgestaltades på ett glänsande sätt. Även här lade Peisistratos' styrelse grunden för den kommande utvecklingen. Han använde det målmedvetet som ett led i sin nivellerande, folkvänliga politik. Honom tillskrives allmänt, ehuru det måste medgivas, att grunderna ej äro särskilt starka, instiftandet av Athens båda mest glänsande fester, de stora Dionysierna och Panatheneerna, försiktigare är kanske att säga de stora, vart fjärde år återkommande stora Panatheneerna med deras spel och tävlingar. Demokratien fullbordade verket.

Till varje fest hörde ett festtåg, som gav tillfälle att utveckla all den prakt och ståt, som man förmådde. Tillrustningarna voro storartade. En inskrift från Piraeus omtalar, att gatorna skulle iståndsättas, där festtåget skulle draga fram. I Athen fanns en särskild byggnad vid Dipylon, där processionerna utrustades och från vilken de ut-

gingo. På Parthenonfrisen se vi tåget vid den stora panatheneiska festen, sedesamma jungfrur, män och ynglingar med offerdjur, rökelsekärl och offerredskap, vagnarna, som skola deltaga i de till festen hörande tävlingarna, och den athenska ungdomens blomma, efeberna till häst. Det är ett typiskt exempel, som får stå för alla, även de mindre glänsande, men man gjorde så gott man kunde. Vid fester, som voro förbundna med tävlingar, förhöjdes ståten därav, att alla de, som skulle deltaga i tävlingarna, drogo med. I senare tid hade skolornas ungdom sin givna plats i festtåget. Vid de stora Dionysierna omtalas de, som buro korgar, säkerligen med det, som behövdes för offret, bröd, vinsäckar, kärl för offermåltiden och vatten. Man medförde således i processionen allt som behövdes för den stora offermåltiden, utom offerdjur, redskap och kärl även bröd, vin och vatten[15]. Vissa fester voro verkliga massoffer, där staten bestod kalaset åt medborgarna. Det var inga småsmulor som gingo åt. I senare tid lät staten försälja offerdjurens hudar för att därigenom förskaffa sig någon inkomst. Vi ha en del räkningar över de influtna medlen. År 334/3 uppgingo de till 5,549 drachmer; på den tiden kostade en oxe väl ett par hundra drachmer, vad huden kostade, är obekant, men siffrorna äro ändå talande. Utdelningen av offerköttet var noggrant reglerad och äreportioner bestämda åt ämbetsmännen och officianterna i processionen.

De stora festerna voro det enda tillfälle, då man-

nen av folket fick smaka en stek liksom påsken i det moderna Grekland. Demokratien bestod kalaset i gudarnas namn. Vid de stora Dionysierna upptogs en inträdesavgift för att bidraga till täckandet av kostnaderna. Men även dramat var en kultisk handling, från vilken ingen fick uteslängas på grund av fattigdom. Därför utdelade staten åt medborgarna penningar, för att var och en skulle kunna köpa en teaterbiljett. Med demokratiens urartning missbrukades detta till penningutdelning åt folket och blev ett kräftsår på Athens finanser. Även vid andra fester, t. ex. vid Choerna, den glada kannfesten, då det nya vinet invigdes, utdelades senare festpenningar till folket. Det var inte underligt, att det athenska folket höll på sina gudar, som skaffade dem penningar och mat. Men när athenarna berömde sig av att vara de gudfruktigaste av alla människor, därför att de firade flera och präktigare fester än alla andra, så förbisågo de, att gudarnas kult blott tjänade dem till förevändning för att sola sig i glansen av sin stats makt och tillgångar. Statsreligionen förstod inte den blygsamhetens och självförglömmelsens lära, som Apollon en gång inskärpt hos den fattige mannen från Hermione.

Gudarnas fester tjänade staten som tillfälle att utveckla glansen av sin makt och ge den största möjliga offentlighet åt sina ärebevisningar och sina nådevedermälen. Vid de största festerna kungjordes äredekret och förlänades ärekransar åt förtjänta män inom och utom staden. I Athen

skedde det särskilt inför den på teatern vid de stora Dionysierna församlade publiken. När det väldiga åskådarerummet fyllts, lät den athenska staten under sin välmakts dagar inför den ett skådespel börja, som var avsett att bibringa den en insikt om dess storhet och makt. Överskottet av statsinkomsterna fördes över orkestran talent för talent i bundsförvanternas åsyn, som fått bidraga att åstadkomma summorna. Därefter framfördes sönerna till dem, som fallit i krig; de hade uppfostrats på statens bekostnad och nu, sedan de vuxit upp, erhöllo de av staten en vapenrustning för att sändas ut i livet och gå i sina fäders fotspår. Det var en lektion i medborgarsinne. Athen använde sina stora fester för att framhäva sitt rikes enhet på ett sätt, som något påminner om Attikas kultiska enande, ehuru det ej verkade med samma kraft, isynnerhet därför att bundsförvanternas underordning under den härskande staten starkt framträdde. Vid Panatheneerna förde bundsförvanterna den dem ålagda skatten till Athen; taxeringsperioden räckte i fyra år från de stora Panatheneerna till nästa. Den joniska staden Erythrai ålägges i en ännu bevarad inskrift att föra ett offerdjur av ett visst värde till de stora Panatheneerna och dess närvarande medborgare tillförsäkras att få sig dess offerkött tilldelat. När kolonien Brea i Thrakien grundades, ålades det den att föra en oxe och en rustning till de stora Panatheneerna och en fallos till de stora Dionysierna. Det torde ha varit en allmän sed, att

bundsförvanter och kolonier på detta sätt fingo bidraga att öka festens prakt; man kan då föreställa sig, vilket tåg av offerdjur som under Athens storhetstid skred fram genom staden upp till borggudinnan på Akropolis.

De stora festerna, till vilka folk samlades från alla håll, gåvo också ett lämpligt tillfälle till internationella förhandlingar och till kungörandet av internationella överenskommelser. På samma gång fingo utländingarna en hälsosam föreställning om Athens storhet. I fördraget med staden Methone i Makedonien bestämmes, att om Methone och den makedoniske konungen Perdikkas ej kunde komma överens, skulle de sända en beskickning till de stora Dionysierna för att förhandla. Då Athen och Sparta slöto ett förbund år 421, bestämdes det att det skulle årligen förnyas genom utsända beskickningar i Athen vid de stora Dionysierna och i Sparta vid Hyakinthierna.

Vår skildring har huvudsakligen hållit sig till Athen, därför att litet är bekant från andra håll. Men det kan nämnas, att det i urkunden om den koloni, som de hypoknemidiska lokrerna grundade i Naupaktos, bestämmes, att en kolonist, som befann sig på besök i moderstaden, om han så ville, fick offra och åtnjuta sin andel av offret. I skiljedomen mellan Knossos och Tylissos på Kreta bestämmes det, att knossierna vid ett gemensamt offer åt Hera skulle tillhandahålla gästskänker åt de offrande.

Fester, som egentligen ha ren politisk betydelse,

blevo med tiden allt vanligare. Det första exemplet är Eleutherierna (Frihetsfesten) i Plataiai, penteteriska spel, som genom gemensamt beslut av grekerna stiftades till minne åt dem, som fallit i slaget. Till namnet voro de ägnade åt Zeus Eleutherios. Fester med samma namn inrättas senare på flera ställen; det passade särdeles väl, då det gällde att fira minnet av en tyranns störtande. Efter det segerrika slaget vid Leuktra stiftade böoterna en fest i det närbelägna Lebadeia, kallad Basileia efter Zeus Basileus. Tack vare talrika inskrifter väl bekant är instiftandet av Soterierna (Räddningsfesten) i Delfi, då ätolerna lyckats tillbakaslå de keltiska horderna. Även i andra städer instiftades fester med detta namn av samma anledning. Festens utbredning och popularitet är en god mätare på det ätoliska förbundets maktställning för tillfället. I Eretria beslöt man år 308, att medborgarna vid Dionysosprocessionen skulle bekransas med murgröna, därför att den makedoniska besättningen vid den festen lämnat staden och befriat den från tvångsherraväldet. Allt detta är rent patriotiska fester, som blott till formen ansluta sig till kulten. Snart fann man i dessa fester ett tillfälle att visa sin lojalitet och underkastelse under makthavarna. En mängd fester instiftades åt de hellenistiska härskarna, deras ståthållare och de romerska prokonsulerna och bära deras namn, t. ex. Filadelfia, Sylleia, Mukieia o. s. v. De levde precis så länge, som de politiska förhållandena medgåvo.

Olika läggning och olika makt hos staterna betinga olikheter i deras fester. Denna politiska religion blomstrar kraftigast i det demokratiska och imperialistiskt expansiva Athen under dess välmaktstid. I det lösare organiserade peloponnesiska förbundet fanns ej plats för dylikt. Där fick varje stad mera sköta sig själv. Sparta lade synnerlig stor vikt vid de ungas uppfostran och härdning. Det framträder även i dess fester, Gymnopädierna och den bekanta gisslingen vid Artemis Orthias altare. Detta försummades ej heller på andra håll. Med den politiska maktens försvinnande kommo skolfesterna att intaga en stor plats i de grekiska städernas festkalender. Med de stora festerna voro tävlingar och spel förenade; vid de stora internationella festerna voro de huvudsaken. Här är ej platsen att ingå på agonistiken, ej heller på de olympiska och de övriga stora nationalspelen. Deras betydelse som ett ideellt enhetsband mellan de i småstater splittrade grekiska stammarna är allt för bekant för att behöva skildras. I stället torde en annan mindre uppmärksammad sida av festerna förtjäna några ord. Vid festerna samlades folket. Därför voro de de bästa tillfällen för var och en som hade något att bjuda eller sälja till folket. Redan de behov, som festen medförde, måste locka dit krämare. Andra åtogo sig att roa folket. Panegyris betyder både fest och marknad. Förbindelsen mellan kultfest, marknad och folknöje är naturlig och bestod ända till dess puritanismen fann, att det var opassande

att tjäna Gud med världslig fröjd och köpenskap. Antiken var naiv nog att aldrig inse detta. I Athen talas det om en marknad vid Choerna och en av de mindre festerna, Diasierna. Grunden till ön Delos' betydelse låg i den handel, som bedrevs där vid den stora Apollonfesten. Strabon talar om festen som om en marknad, och så synes det ha varit redan på den tid, då hymnen till den deliske Apollon diktades. Vid de olympiska spelen avhölls naturligtvis också en stor marknad. Flera inskrifter omtala särskilda mått och steg som vidtogos för att locka folk till marknaderna vid de stora festerna; särskilt upphävande av den vanliga stadstullen på införda varor. Men vi höra också en gång omtalas, att växlarna passade på att höja agiot vid en fest.

Krämarna slogo upp enkla baracker och hyddor för att skydda sig och sina varor. Den stora människomassa, som samlades till festen, behövde också tak över huvudet, särskilt då festplatsen ej låg i närheten av en stad, där man kunde finna en bostad. Man drog en krets i sanden för att utmärka stället som belagt, åtminstone vid de isthmiska spelen. Det uppstod i hast liksom vid de moderna grekiska folkfesterna en "kyrkby", där folk från samma stad höllo tillsammans kvartersvis. Då städerna Teos och Lebedos politiskt förenades, föreskrevs det, att invånarna från båda städerna skulle tälta tillsammans vid den joniska förbundsfesten i Panionion. Prakttält uppslogos för festmåltider; Euripides låter Ion hämta väv-

nader till ett dylikt tält i Delfi ur gudens skattkammare. För övrigt fanns det också värdshus på festplatsen, där man kunde fira festen med mat och dryck. Ett brokigt människovimmel och ett rikt, helt världsligt festliv utvecklade sig, som visst ej var utan sina skuggsidor och farligheter. I en inskrift förbjudas kvinnor att inträda i tältstaden — det kan bero på att kvinnorna voro uteslutna från just denna kult —, men eljes voro åtminstone vissa fester det enda tillfälle, då kvinnorna fingo lämna hemmet och deltaga i det offentliga livet. Så var det i Athen och i Ionien; i det övriga Grekland var deras ställning friare. Kulten tvingade till att låta dem deltaga till och med i vissa nattliga fester. Det eggande festlivet och mörkret hade sina vådor; våldförandet av en jungfru vid en nattlig fest är ett stående motiv både i myten och i det borgerliga lustspelet.

I senantiken var den borgerliga religionen ett skal utan kärna; religiositeten hade vänt sig åt andra håll. Av de gamla festerna var ej mera kvar än det yttre prålet, agonistiken med dess avarter, och utdelningen av mat, olja och penningar, varpå de förmögna borgarna av ambitionen drevos att förslösa sina penningar.

Puritanerna hade ej orätt. Religionen löper verkligen fara att profaneras och förvärldsligas genom allt detta fest- och marknadsliv. Men det är nu något, som människan behöver i alla tider. Det har överlevt den gamla religionens fall och be-

står ännu i liknande former i våra dagars Grekland.

I sin skildring av den patriotiska religionen i Athen framställer Wide staten som dess källa och säger[16]: ”Med staten förstår man all andlig och materiell välsignelse, som staten beskär, den attiske borgarens personliga frihet och självständighet och alla politiska företrädesrättigheter, som tillkomma honom som medlem av det suveräna folket, fredens välsignelser och den ärofulla striden för fäderneslandet, det dagliga brödet, som staten giver till och med åt den fattige och faderlöse, deltagande i de präktiga och glada statsfesterna och andel i alla de härliga kulturuppgifter, som i den dåtida världens andliga medelpunkt bjödos i vetenskap, litteratur och konst. Alla dessa välsignelser stammade från den i staten immanenta gudomen. — — — Det är egendomligt, att denna religiositet ej anslutit sig till borg- och stadsgudinnan Athena, som man gärna skulle ha trott.” Om man frågat en enkel athensk medborgare om vad han menade om detta, skulle han kanske ändå ha svarat, att det kom från statens gudar och särskilt Athena. Hon fick ju sin andel av bundsförvanternas tribut. Omedvetet menade han kanske dock något annat, som mera liknar Wides framställning. Hans patriotism, som ej var utan berättigad självkänsla, sade honom, att det var Athens borgare och även han själv som skapat det attiska rikets härlighet. Det är riktigt, att denna tanke bäres av en känsla, som är likartad

med den religiösa, men om den kan kallas religiositet, synes mig icke så säkert. Då liksom nu anmälde sig ett statligt socialt ideal som konkurrent till religionen. Det uppbars av den religiösa grundkraften, tron och hoppet, men tron och hoppet kunna ej med hela sin kraft och hela sin värme rikta sig på mer än ett. Ju starkare det statligt sociala hoppet och tron blevo, desto mer krympte religionen ihop. Men konkurrensen var ej öppen som nu, den var latent, ty detta ideal hade religionen länkad och bunden till statens tjänst.

Det är ej underligt, om de athenska borgarna hängde fast vid den religion, som gav dem så många härligheter, och upprätthöllo den statliga kulten och den religiösa traditionen. När upplysningstiden började att rikta sin respektlösa, intellektualistiska kritik även mot kult och gudar, kommer därför religionsprocessernas tid. Här gäller det ej anklagelser för gudlöshet (*ἀσέβεια*) i vanlig mening, brott mot kulten, som den profanation av de eleusinska mysterierna eller det stympande av Hermesbilderna, för vilket Alkibiades anklagades, utan den principiella frågan om förnekelse av statens gudar. Dylika anklagelser må ha använts som politiskt medel för att träffa Perikles i hans älskade Aspasia och i hans vän Anaxagoras; blotta förekomsten av dem visar, hur känslig man var mot den nya vishetens angrepp. Icke blott Diagoras från Melos, som hånat de eleusinska mysterierna, blev anklagad för gudlöshet utan även Protagoras, som sagt sig intet veta om gudarna.

Och slutligen blev Sokrates anklagad och dömd till döden, därför att han ej trodde på samma gudar som staten utan införde nya daimonier. Den nya förvetenheten och diskussionen uppträdde bland de högt bildade, som höjde sig över mängden; redan därför betraktades den med misstroende av det demokratiska folket. Och när den vände sig mot de gudar, som det lät skänka sig så många härligheter, då var måttet rågat.

Men statsmakten kunde ej försvara och skydda den religion, ur vilken statsidén drivit ut andan och satt sig själv i stället. En dylik religion är ett tomt skal utan motståndskraft. Den kan varken hålla stånd mot yttre slag eller mot rationalistisk kritik. Med de grekiska staternas sammanstörtande föll statsreligionen. Av verklig religion blev där, vad den gamla grekiska beträffar, ej mera övrigt än det simpla bytesgeschäftet med gudar, till vilka vanan förde människan, och den enfaldiga kulten vid lantliga källor och trädstumpar. Utan positiv inverkan på den grekiska religionen har dock denna i grunden irreligiösa statsreligion ej blivit. Den levde och andades i partikularismen. Även gudarna blevo mer partikularistiska än någonsin. Den månghövdade polyteismen segrade.

VIII. De bildades och böndernas religion.

Den andliga utvecklingen i Grekland kom de grekiska gudarnas och religionens brister att framstå i bjärt dager. Den arkaiska tiden är de stora och mångfaldiga ansatsernas tid: somliga utvecklas, andra dö bort. Då framträdde Xenofanes' profetiska gestalt. Han lärde en gud, som varken till gestalt eller tankar är lik de dödlige, angrep bildkulten och mytologien, sådan som den representerades av Homeros och Hesiodos. Men vi äga för litet av Xenofanes för att veta, om hans ende gud var en verklig gud eller en filosofisk princip, om han skall blott räknas till filosoferna eller också var en religiös reformator. Hos Herakleitos finnas uttalanden, som med största skärpa rikta sig mot kultens yttre former. Att den, som befläckats, renar sig med blod, är, säger han, som om den, som smutsat ned sig, tvättade av sig med smuts. Människorna bedja till bilderna, liksom om de talade till en vägg, ty de veta varken, vad gudar eller heroer äro. Det är ej tydligt, vilken ställning dessa män intogo till den fäderneärvda

religionen, om de åsyftade att med sin kritik kasta den över ända eller om de dock stodo på dess botten och åsyftade att rena den genom en radikal reform. Tills vidare fingo dessa satser ej mycket gensvar, — det skulle komma senare.

I Ionien hade den homeriska antropomorfismen rivit ned tron på det övernaturliga och banat vägen för en förklaring av naturen ur naturliga orsaker. Så uppstod den första vetenskapen, den joniska naturfilosofien, som sökte förklara, hur världen uppstått och fått sin ordning. Samma syfte följde kosmogonien. Skillnaden mellan dess mytisk-religiösa och naturfilosofiens profana förklaring trädde ej allt för starkt fram. Även kosmogoniens myter voro till stor del en omklädnad för en av sig själv försiggående utveckling, och naturfilosofien använde ofta mytiska namn för sina principer. Den är framgången ur kosmogonien. Men därför skall man ej översläta den springande punkten, den principiella skillnaden mellan båda, å ena sidan världen som en produkt av gudarna, å andra som ett resultat av naturliga betingelser, där det övernaturliga, alltså varje gudomlig inverkan är utesluten. I försiktiga men bestämda ordalag uttryckes detsamma av Hippokrates, den förnämste representanten för läkekonsten, vars stora uppsving till rationell vetenskap faller i det femte århundradet. Han vill ej tro, att ”den heliga sjukdomen” (epilepsien) mer än andra har gudomligt ursprung. Alla sjukdomar ha, säger han, sina naturliga orsaker, alla äro i lika mån såväl gudom-

liga som mänskliga. Det rådde samma förhållande som hos Homeros vid betraktelsen av människornas handlingar; de kunna tillskrivas dem själva eller också högre makters ingripande. Så är det också med världens tillblivelse. De båda betraktelsesätten är parallella och fakultativa; allt efter omständigheter och läggning tillgriper människan det ena eller det andra. Liksom den naiva religionen låter motsägande element stå bredvid varandra utan att störas, så var det till en början med åskådningen även i detta fall. Men det var blott en tidsfråga, när den tilltagande reflexionen skulle upptäcka den principiella motsägelsen och konflikten bli uppenbar.[1]

Förutsättningarna för denna konflikt hopade sig i Athen mot slutet av det femte århundradet. Ionien var politiskt vanmäktigt och naturfilosofien tillhörde en begränsad krets. Den omplanterades till Athen, Greklands andliga brännpunkt, där de andliga striderna väckte eko hos det folk, som bestämde sin stads öden. Staten hade lagt religionen under sig och drivit den religiösa andan ur den men upprätthöll den som ett uttryck för statsidén och patriotismen, och under det peloponnesiska kriget, då den kämpade för sin existens, var den mer än eljes känslig för allt, som kunde äventyra dess välfärd även från gudarnas sida. Det viktigaste var den stora andliga väckelsen, den upplysningstid, som sofisternas verksamhet åstadkom. De vände sig ej som naturfilosoferna till en begränsad krets och verkade ej som de huvudsak-

ligen genom sina skrifter, utan de uppträdde som ungdomens lärare och ungdomen strömmade till deras föredrag och diskussioner för att lära sig förmågan att göra sig gällande i staten; det var i det demokratiska Athen ett livsvillkor för den som ville fram. Denna förmåga förvärvades genom konsten att tala och diskutera. Alla tidens frågor indrogos i diskussionen, även naturfilosofiens förklaringar av världens företeelser. Vad som förut varit en esoterisk vetenskap, infördes nu i allmänbildningens krets. Så trädde de naturfilosofiska förklaringarna i motsats till de religiösa föreställningarna; konflikten blev uppenbar.

Till de breda lagren kommo de blott i spridda och förvanskade brottstycken; det ligger i sakens natur. Aristofanes' lustspel Molnen är ett, låt vara bjärt färglagt exempel på den populära uppfattningen. Den egentliga kosmogonien lyser med sin frånvaro; där voro konfliktpunkterna ej iögonenfallande. I förgrunden ryckes den naturfilosofiska förklaringen av de metereologiska företeelserna, regn, åska, ty den konkurrerade direkt med folktrons föreställningar om väderleksguden Zeus som deras upphov. Därför framdrages också en naturfilosofisk primus motor, Virveln *(Δῖνος)*, som detroniserat Zeus. Betecknande är, att härtill sluter sig den etiska polemik mot gudarna, som ställer de högre moraliska kraven mot folktron. Zeus träffar med sin blixt ej menedarna, utan han slår bergens toppar, höga träd och sina egna tempel. Några år senare lyckades en talesman för

den officiella religionen i den athenska folkförsamlingen genomdriva ett beslut, riktat mot dem, som "ej trodde på det gudomliga och förkunnade läror om företeelserna i rymden". Det var inledningen till processen mot Anaxagoras, som anklagades för ateism, därför att han förklarat solen för en glödande massa och månen för en jordklump, som ej var större än Peloponnesos. I det ovan anförda uttrycket "företeelserna i rymden" (*τὰ μετάρσια*) ingå icke blott de celesta utan också de atmosfäriska företeelserna. Faran för en konflikt var i själva verket mindre beträffande de förra, om man ej sökte den. Flodernas gudomlighet inskränktes ej därav, att man behandlade dem som ett element, hämtade vatten i dem och badade i dem; de tillhörde likväl de ivrigast dyrkade gudarna. Lika litet behövde det inkräkta på solens gudomlighet, om den var en glödande massa; solguden var dessutom huvudsakligen en mytisk figur, som hade en mycket obetydlig kult. Det framträder tydligt, att det ej är tanken i och för sig själv, som kommer i strid med religionen, utan att dess nyhet och tillämpning utgör brottet.

Senare spelar himlakropparnas gudomlighet en alltjämt växande roll. Den förekommer i Sokrates' försvarstal hos Platon som en av anklagelsepunkterna. Enligt ett annat ställe hos Platon voro himlakropparna grekernas första gudar, liksom de ännu dyrkades av främmande folk. En av hans efterträdare, Xenokrates, skrev en bok om gudarnas natur, i vilken han behandlade himlakroppar-

nas åtta gudar och kallade dem de olympiska gudarna. De celesta företeelserna anföras alltid som en huvudkälla för uppkomsten av gudatron. Men detta härstammar icke från folktron. Då Platon berättar, att Sokrates, som vid Delion ett helt dygn stått orörlig försänkt i tankar, vid solens uppgång gick bort tillbedjande solen, så är detta snarare ett bevis för filosofens vördnad för solen än för folklig kult. Av den grekiska naturvetenskapen hade astronomien hunnit längst och studerades ivrigast; det är den verkliga orsaken till att himlakropparna indrogos i diskussionen om religiösa och vetenskapliga frågor och där spelade en huvudroll. Deras kult fick folklig betydelse först, när astrologien under orientaliskt inflytande trängde fram till en förgrundsställning; filosofien har berett vägen genom att särskilt hos de bildade inprägla tanken om himlakropparnas företrädesrättighet till gudomlighet.

Påståendet, att solen var en glödande massa och månen en jordklump, kunde, som sagt, ej vara en svårare konfliktpunkt. Konflikten låg i det underförstådda, att de ej voro något annat än detta, att man ej ville erkänna något annat än det, som sinnena och förnuftet omedelbart lärde. Härigenom föras vi till själva den karakteristiska kärnpunkten i den sofistiska upplysningstiden. Det finns intet i världen som ej uppställes som ett diskussionsproblem, där svaret beror på förmågan av dialektik och ordkonst. Man vädjar till förnuftsskäl och logiska bevis som den högsta instansen.

Diskussionen känner inga andra gränser, den respekterar varken statliga, etiska eller religiösa värden utan sönderplockar och prövar dem alla med anspråk på förnuftets högre och bättre rätt. Liksom staten och dess inrättningar måste religionen och dess föreställningar kläda skott inför denna diskussion, som tog upp de tankar, som allaredan vissa filosofer framkastat. En av de förnämsta sofisterna, Protagoras, har uppställt gudarnas existens som ett diskussionsproblem. Han började sin bok om gudarna med orden: ”om gudarna kan jag varken säga, att de finnas, eller hurudana de äro till sin gestalt; ty det är mycket som hindrar oss att veta det, sakens oklarhet och människolivets korthet.” Innebörden i den sista satsen är oklar och omtvistad, men huvudsaken är, att Protagoras framställt gudarnas existens som en punkt, som kan ställas under diskussion. Det kan ingen religion tillåta utan att utrymma sin viktigaste position. Det var en fullt riktig instinkt, som ledde till att Protagoras anklagades för ateism, även om han aldrig uppträtt utmanande mot folkreligionen.

En huvudsynpunkt i den sofistiska diskussionen om människolivets företeelser var, om de voro grundade i naturen eller i lag (konvention), *νόμῳ ἢ φύσει*. Vi bruka översätta *nomos* med ”lag”, men denna översättning medför en oriktig skiftning i betydelsen. Med lag beteckna vi både det påbjudna och det nödvändiga, även det naturnödvän-

diga; vid ordet *nomos* föresvävade för grekerna tanken på att budet är en anordning av någon, människa eller gud, och således ej givet av naturnödvändighet. Denna sida uttryckes bättre med ”konvention”, men å andra sidan saknar detta ord det bjudande och bindande, som ligger i *nomos*. För att förstå diskussionen måste man skarpt fasthålla de båda motsatserna: naturbetingat eller människoverk. Lag och sed, staten och dess inrättningar ha ej framgått ur naturnödvändigheten utan äro människoverk, de påläggas den enskilde av majoriteten. Konsekvensen var, att den enskilde, som ej finner dem riktiga, ej är moraliskt förpliktigad till dem. Samma synpunkt tillämpades på religionen, som var nära förbunden med staten. Kulternas och gudarnas olikhet i olika stater visade, att religionen ej var grundad i naturen utan i konventionen. Det finnes, heter det senare, av naturen en gud, men många av lag och sed. Konsekvensen är även här: gudarna äro människoverk. Med den satsen var religionen störtad.

Hur långt man gick i denna rationalistiska kritik av religionen, visar ett intressant brottstycke av ett drama, Sisyfos, vars författare är en av sofisternas mest bekanta lärjungar, tyrannen Kritias. Det heter där, att människorna först levde utan rätt och ordning som vilda djur, våldet bestämde allt. Därefter stiftades lagar och stadgades straff, för att rätten skulle härska i våldets ställe, men då begingo människorna orätt i hemlighet. Då har någon vis och klok man uppfunnit

gudarna, som höra och se allt, för att människorna ej skulle våga begå orätt ens i det fördolda, och placerat dem där, varifrån de företeelser komma, som människorna mest frukta, åska och himlakroppar. Andan är tydlig. Solen kallas ”stjärnans glänsande klump”, och om den där vise mannen heter det, att ”han bländade sanningen med en ljugande framställning”. Denna platta vishet är sedermera upprepad till leda, men den måste ha gjort ett oerhört intryck, då den först framkom. Dess ursprung i diskussionen om staten och dess inrättningar är tydligt. Religionen är för den blott ett komplement till staten, en hemlig polismakt, som upprätthåller de legala konventionerna, så slugt inrättad, att ingen kan undgå den.

Detta var emellertid långt ifrån den enda förklaring av religionens och gudarnas uppkomst, som uppställdes i den sofistiska diskussionen. Liksom sofisterna på grund av sitt intresse för framställningens konst lagt grunden till språkforskningen, ha de äran av att ha lagt grunden till religionsvetenskapen. Äran förminskas ej därav, att de här bygde på äldre ansatser. Vissa gudars naturbetydelse framträdde med all önskvärd tydlighet i språkbruket, t. ex. när det heter hos Homeros, att acheerna höllo offerköttet på spett över Hefaistos, eller när oraklet före perserkriget svarade athenarna: ”o, Salamis, du skall föröda många av kvinnors barn, antingen då Demeter sprides ut eller samlas.” Dionysos kunde betyda vin och Afrodite kärlek. Hos tragikerna går språkbruket än-

nu längre; nästan varje företeelse och själsegenskap betecknas hos dem som en "gud", Lyckan, rikedomen, igenkännandet av vänner, klokheten, förnuftet, avunden, t. o. m. en yppig måltid säges vara en gud; någon gång gives även ett bestämt namn, som då Euripides säger, att all dårskap bland människorna heter Afrodite. Detta uttryckssätt lade nära att söka gudarnas uppkomst även i själslivets företeelser.

För sofisternas språkliga intresse lågo etymologiska funderingar nära till hands. De hade gamla anor; det finns redan etymologiska myter. Hesiodos' berättelse, att Afrodite uppstått ur havets skum, beror sannolikt därpå, att man i hennes namn igenkänt ordet *ἀφρός*, skum; det andra namnet på Delfi, Pytho, härleder den homeriska hymnen ur *πύθεσθαι*, ruttna, därför att den dödade drakens kropp ruttnade i solen, Sofokles ur *πυθέσθαι*, fråga. Jonerna upptogo begärligt denna rationalistiska förklaringsmetod. Sagan, att Kyros närdes av en hynda, förklarar Herodotos så, att hans fostermor hette Spako, ett persiskt namn, som motsvarar det grekiska Kyno, hynda. Platons Kratylos är full av de vildaste etymologier. Sällan träffar han det riktiga eller åtminstone rimliga, t. ex. då Pluton härledes av *πλοῦτος*, rikedom, eller Hades tolkas som den osynlige, *ἀειδής*; vanligen är det en godtycklig lek med ljud och bokstäver. Hera förklaras som luften, *ἀήρ*, Hefaistos som ljuset, *φάος*, Dionysos är den som giver vinet, *Διδ-οίνυσος*. Etymologierna användas till att stödja förklarin-

gar, som härstamma från annat håll. Platon är säkert icke den förste, som på detta sätt lekt med gudanamnen.

Mycket viktigare var emellertid den metod att tolka myterna, som uppstått i anslutning till förklaringen av Homeros, som redan var det grekiska folkets skolbok. Den förste Homerostolkare, som vi känna, var Theagenes från Rhegion, som levde på Kambyses' tid. Det berättas om honom, att han tydde striden mellan gudarna i Iliadens 22 bok som en strid mellan elementen, det torra och det våta, det varma och det kalla, det lätta och det tunga. Apollon, Helios och Hefaistos representerade elden, Poseidon och Skamandros vattnet, Artemis månen, Hera luften, Athena förståndet, Afrodite lustan, Hermes förnuftet. Vid första påseendet synes redan Theagenes erbjuda en provkarta på alla de anförda tolkningsmetoderna, men det är väl sannolikt, att han ej velat tyda gudarnas betydelse överhuvud utan blott på detta ställe, d. v. s. att han ej åsyftat att förklara gudarnas ursprung utan blott Homeros' framställning av deras uppträdande i striden genom en allegorisk omtolkning. Den respekt, som man hade för Homeros, gjorde att man sökte inlägga en djupare mening och dold vishet i de till synes orimliga och anstötliga fabler, som man fann hos honom. Anaxagoras' lärjunge, Metrodoros från Lampsakos, förklarar, att Homeros handlar om dygd och rättvisa. Han har tagit steget fullt ut och menar ej blott, att Homeros använder gudarna som en allegorisk omklädnad för

sin vishet, utan säger rent ut, att gudarna ej äro det, som de mena, som byggt tempel åt dem, utan natursubstanser och samordningar av elementen. Han förklarade Agamemnon för etern; vår källa tillfogar, att man lika väl kunde tyda Hektor och Achilleus, Paris och Helena allegoriskt och påstå, att de aldrig funnits. Det är riktigt; Metrodoros var en värdig föregångare till den moderna naturmytologien.

Grunden var redan lagd till de tolkningar, med vilka upplysningstiden kunde förklara och bortförklara gudarna. Det berättas om Prodikos, som författat en bekant allegorisk myt om Herakles vid skiljevägen mellan Dygden och Lasten, att han förklarat, att forntidens människor höllo det för gudar, som var dem till gagn i deras liv, solen och månen, floder och källor, ängar och frukter, liksom egypterna höllo Nilen för en gud; därför hölls brödet för Demeter, vinet för Dionysos, vattnet för Poseidon, elden för Hefaistos o. s. v. Det är den gamla naturförklaringen, som gudarnas egen natur tycktes göra evident, men karakteristiskt för sofisternas sinnesriktning är åberopandet av nyttan som grunden för gudaföreställningarnas uppkomst. I sofisternas händer blevo dessa förklaringar något annat och mera än vad de varit förut. Ty riktningen gick ut på att förklara den konvention, genom vilken människorna skapat gudar åt sig. Lyckades det eller fick det åtminstone ett sken av sannolikhet, så låg slutsatsen till hands, vare sig den uttalades eller icke. Religion och gu-

dar voro uppvisade som ett människoverk och bländverk.

Vår kunskap om tiden är tyvärr fragmentarisk och torftig, eljes skulle vi säkert höra mera om kritiken mot religionen. Den kritik av dess yttre former, som redan börjat och sedermera fortsättes med stor kraft, kan ej ha tystnat. Den sjunkande uppskattningen av reningsceremonierna återspeglar sig i det stigande kravet på hjärtats och uppsåtets renhet i stället för händernas renhet. Sokrates' lärjunge Antisthenes lärde, liksom Xenofanes, att gud var en, att han ej kunde igenkännas i en bild eller ses med ögonen och ej var lik någon. Det är ett utslag av den vanliga metoden, att mot folktrons och den officiella religionens gudar uppställa en högre uppfattning av religion och gudar och mäta de förra med dennas mått och finna dem för ofullkomliga. Så gör Sokrates hos Aristofanes, då han visar, att Zeus' blixt ej träffar menedarna utan slår i blindo. Så har Euripides gjort på det etiska området; han har sammanfattat det i den berömda satsen: "om gudar göra något skamligt, äro de icke gudar". Därmed voro den grekiska mytologiens gudar dömda. De kunde ej bli fria från myterna. De folkliga och mytologiska föreställningarna om gudarna sökte man ej att rena, som Pindaros och kanske Xenofanes gjort. Det var ingen högre gudsuppfattning, som banade sig väg, utan de gamla gudarna bragtes att vackla utan att nya och bättre gudar sattes i deras ställe.

Tron på oraklen hade redan tidigare börjat att vackla; det ser man av Herodotos och Sofokles. Herodotos kritiserar oraklen, Sofokles håller fast vid Delfi, men förkastar de privata. Även med Delfi gick det hastigt utför; redan vid århundradets slut hade det ej tillräcklig auktoritet. Lysandros vände sig till det avlägsna och därför med större respekt betraktade Ammonoraklet i den stora oasen. Det finns en betecknande berättelse om Anaxagoras. Ett järtecken, en vädur med ett horn mitt i pannan, bragtes till Perikles. Det tyddes av siaren Lampon så, att av de båda politiska medtävlarna, Perikles och Thukydides, skulle den segra, till vilken järtecknet bragts. Men Anaxagoras lät slå itu skallen och visade, att hjärnan ej som vanligt fyllde den utan var äggformig och samlats mot det enda hornets rot. Även järtecken berodde på naturliga orsaker!

Religionen hade ej något motbud att uppställa. Den var bunden vid staten och ej mäktig av en högre lyftning och renare uppfattning. Samma kritik angrep med samma vapen och samma metoder stat och samhälle. Upplysningstidens kritik hörde hemma i de högre, bildade kretsarna. Den blev därför helt naturligt misstänkt för den folkliga demokratien, som kände grundvalarna vackla under sig och vars intressen voro bundna vid den bestående statsformen och religionen. Den populära misstron mot den sofistiska förvetenheten har fått ett oefterhärmligt och svåröversättligt uttryck i Kleons ord hos Thukydides: ”enfald förenad med

tukt är gagneligare för staten än klokskap förenad med tuktlöshet". Hans bittre motståndare Aristofanes är enig med honom i denna punkt. Den officiella religionen stod blott som en skottavla mot kritiken och hade till sitt försvar ej något annat än statens maktmedel, men de äro ett dåligt försvar. Man använde dem också. Religionsprocesserna visa, vad Athens genomsnittsborgare tänkte om kritiken. De fortsatte in i det fjärde århundradet. Processen mot Sokrates är en av den demokratiska restaurationens första gärningar efter de trettio tyrannernas fördrivande. Efter honom blevo åtskilliga filosofer anklagade för ateism. Anklagelsen mot Aristoteles berodde på politiska motiv, hatet mot Alexander, men sådana kunna ej komma ifråga för megarikern Stilpon, kynikern Bion och kyreneern Theodoros.

I det följande århundradet, det tredje, upphöra religionsprocesserna, ehuru t. ex. Karneades' skepticism kunde ha varit lika inbjudande till en anklagelse som Protagoras' kritik. Den religiösa likgiltigheten, som var resultatet av kritikens undergrävande verksamhet, hade gripit hela folket, även dess breda lager. På det peloponnesiska krigets tid begick man helgerån, stympade gudabilder som Alkibiades eller förorenade dem som Kinesias, lockad av det förbjudnas farliga makt, med något av samma perversa känsla som hos dem, som fira den svarta mässan. Något senare, hos Xenofon, uppträder en ung man Aristodemos, som ej offrar till gudarna, ej rådfrågar oraklen och hånar dem, som

göra det. Här framträder något, som är farligare för religionen än helgerånet, den rena likgiltigheten. Aristodemos synes ha varit en typ, som ej var ovanlig på hans tid; den blev snart vanligare. Betecknande är den behandling av gudsförnekare, som Platon föreskriver i sin ålderdoms verk Lagarna. De skola inspärras och underkastas förmaningar, av själasörjaren, är man frestad att tillägga. Framhärda de ändock, skola de straffas med döden. Demosthenes för visserligen som hela världen gudarnas namn i munnen, men i grunden är han irreligiös och skyller misslyckandet av sin politik på Tyche och anklagar det delfiska oraklet för att gå Filips ärenden. Vid århundradets slut hyllade athenarna Demetrios Poliorketes, som befriade dem från sin namne filosofens envåldiga regemente. Det var icke nog med att de gjorde honom till gud, utan de tillfogade hån mot de gamla gudarna. ”Antingen äro de långt borta eller ha de ej öron eller existera de icke eller bry de sig inte ett dugg om oss”, sjöng man till Demetrios’ ära. Trots allt smicker skall den gamla religionen ha sjunkit bra djupt för att dylika ord kunde tänkas vid en offentlig hyllning. Hos somliga var hädelsen modesak. Filip V:s amiral Dikaiarchos brukade resa altaren och offra åt Gudlösheten och Laglösheten. Agathokles rättfärdigade hånande sina rövartåg på Korkyra och Ithaka med en hänvisning på mytologiens berättelser om Odysseus’ gärningar på Sicilien.

Tidens konst talar ännu sitt stumma, men tyd-

liga språk. För Praxiteles, ja redan för Alkamenes är gudabilden ej ett mål, som konstnären nalkas med vördnad, utan en förevändning för lösningen av ett konstnärligt problem. I Alkamenes' Hera och Afrodite intresserar dräktproblemet mer än gudinnan. I Praxiteles' Hermes och Afrodite från Knidos finnes icke en gnista av något religiöst mer än skönheten, och i Apollon Sauroktonos är ett verkligt kultmotiv upplöst i lek. Man begriper, att om man behövde en verklig kultbild, man tvingades att gripa tillbaka till en äldre stil; man har velat frånkänna Kefisodotos Eirene med Plutos. Demeter från Knidos är antikens djupast kända verk, men det är den rent mänskliga känslan hos den sörjande modern som griper oss. När man märkte bristen i religiös verkan, visste man ej bättre än att ersätta den stilla inre högheten med teatralisk effekt. Leochares har börjat, om Apollon di Belvedere och dess motstycke Artemis från Versailles med rätta tillskrivas honom. Den hellenistiska tiden fortsatte med ännu starkare medel. Zeus från Otricoli må nämnas som ett exempel för alla.

Det var emellertid icke blott den kring sig gripande religiösa likgiltigheten som förlamade den gamla religionens motståndskraft. Den statliga vanmakten nedbröt den. Först upplöstes Grekland i ett allas krig mot alla, därefter kom det under främmande lydnad. Athen förlorade efter den sista kramp ryckningen i det lamiska kriget varje skymt av politisk betydelse, och snart dog

även dess handel och industri bort. Athens stat hade ej längre något att skänka sina medborgare, de hade ej heller någon orsak att föra sina gudars talan. Med statsmakten förtvinade också den till staten bundna religionen.

De filosofiska försöken att förklara religionens och gudarnas uppkomst fingo fortsätta i fred. De ha numera större intresse för religionsforskningens än för religionens historia. Vi ha redan sett, att så gott som alla de riktningar, som präglat den moderna religionsvetenskapen, uppträtt redan i antiken, men för fullständighetens skull må också nämnas, att den historiska skolan, som härleder gudaföreställningarna från ett särskilt land, ej heller saknades. Den representeras t. ex. av Herodotos, som menar, att de grekiska gudarna kommit från Egypten. Gudarnas härledning ur naturföreteelser var allt för ögonskenlig för att ej fortsättas. Det är redan omnämnt, att himlakropparna trädde allt mer i förgrunden. Aristoteles hänvisade dels på solen, månen och stjärnorna, vars regelbundna rörelser tycktes förråda ett gudomligt ursprung, dels på vissa egendomliga själsliga företeelser, entusiasmen i den antika, religiösa betydelsen, drömmar och förutsägelser, om vars uppfyllelse man ibland ej kunde tvivla. Att de själsliga fenomenen ställas med in i räkningen, är ett stort framsteg, som emellertid ej fick någon påföljd utom för att försvara tron på det övernaturliga; i detta syfte upptogs det av de senare stoikerna. En vida större roll spelade den allego-

riska tolkningen, och det framför allt hos stoikerna. Vi ha ännu ett kompendium av den stoiska teologien i Cornutus' allt för litet beaktade översikt över gudaläran. Tydningarna voro så mycket äventyrligare, som man nu också sökte stoisk filosofi i myterna. Homeros' berättelse, om hur Hera fjättras av Hefaistos och befrias, skall t. ex. visa, att världsordningen beror på elementens jämnvikt; när Zeus hänger henne svävande i luften, antyder det elementens uppkomst och ordningsföljd, och dragkampen mellan Zeus och de andra gudarna världssfärernas ordning. Att Hefaistos är halt, visar skillnaden mellan den himmelska och den jordiska elden; den jordiska elden behöver näras av trä, liksom den halte behöver en stav att stödja sig med. Hefaistos slungas ned från himmeln till jorden; människorna ha tänt den första elden från ett blixtslag o. s. v.

Detta slag av myttydning var en tankelek, vars godtycklighet var allt för uppenbar och lätt att angripa. Platon yttrar sig en gång rätt respektlöst om den, men på ett annat ställe kallar han mytologien en forskning efter det framfarna. Det var en synpunkt, som först under den hellenistiska tiden drogs ut i sina fulla konsekvenser. Den var självklar för grekerna från början. Mytologien var den älsta historien, och stamträden fördes upp i den mytiska tiden. Men snart stod man inför frågan, var man skulle stanna i uppfattningen av myterna som historia. Rimligtvis kunde man ej utsträcka denna uppfattning till annat än det,

som hade en sådan prägel, att det utan svårighet infogade sig i en historia efter vanliga mänskliga begrepp. Så ställdes man inför nödvändigheten att välja mellan myterna, upptaga somliga och förkasta andra. Men en annan väg var också möjlig, att retuchera myterna, så att de kunde ta sig ut som historiskt trovärdiga berättelser. De som gjorde det, menade, att de befriade den historiska kärnan från det mytiska höljet. Hekataios från Miletos, som levde på perserkrigens tid, är den förnämsta representanten för denna riktning. Myten om Herakles och Kerberos tolkade han så, att Kerberos var en förfärlig orm, som höll till i en grotta vid Tainaron och därför kallades Hades' hund. Geryones var en gammal kung i Epirus, som ägde stora boskapshjordar, av vilka Herakles rövade och bortförde en del. Tolkningen av myterna som historiska medförde också nödvändigheten att reda upp tidsförhållandet mellan de mytiska händelserna. Man måste skapa en kronologi för den mytiska tiden. Epokåret blev Trojas fall. Från denna utgångspunkt ordnades mytologien och genealogien i tidsföljd under stora besvärligheter.

I kulten och föreställningen var det en skillnad mellan gudar och heroer; heroerna voro döda människor, men mytologien hade de gemensamt. Om det historiska betraktelsesättet löpte linan ut, måste det också draga gudarna med in. Därtill bidrog det, att vissa myter talade om att somliga gudar dött och begravts, t. ex. Zeus på Kreta, Dio-

nysos i Delfi. Den kult, som under den hellenistiska tiden ägnades åt regenter och andra människor, bidrog att utplåna gränsskillnaden. Överspringandet av den var en djärv men naturlig konsekvens; det visar den framgång som det fick. Det är knutet till Euhemeros' namn; i vad mån denne medelmåttige skribent är den verklige upphovsmannen, är osäkert. Framgången beror rätt mycket på populariseringen i form av en reseroman. På en ö i oceanen mitt emot Arabien hade han i ett Zeustempel sett en gyllene pelare, på vilken gudarnas gärningar voro upptecknade i form av en familje- och härskarekrönika. Efter Uranos och Kronos kom Zeus till väldet. Han residerade på ett berg, kallat Uranos' tron, som domare och uppmuntrare av nyttiga uppfinningar; emellanåt tågade han genom världen och lät uppbygga tempel och inrätta kulter åt sig; slutligen dog han och begrovs på Kreta. Andra myter behandlades ännu mindre respektfullt. Kadmos gjordes till en kock hos kungen i Sidon, som rymde till Thebe med hans flöjtblåserska Harmonia.

Det var ett djärvt steg att uppfatta även gudamyterna som en låt vara förvanskad historia, men det var en konsekvens som samtiden fann slående. Euhemeros' bok är en av de allra första som blivit översatta till latin och det av skalden Ennius. Ännu bättre bevisas hans popularitet av det myckna ovett, han fått uppbära; han rangerar främst bland de antika ateisterna, och i själva verket ej med orätt. Den allegoriska och fysiska tolkningen

lämnade, som vi skola se, ännu något rum över för gudarna, men den historiska, som gjorde dem till människor, som genom makt och slughet tilltvingat sig gudomlig dyrkan liksom de hellenistiska härskarna, berövade dem alldeles deras gudomlighet. De flesta vågade ej heller vara lika konsekventa. Diodoros, som upptagit myterna i sin historia, tillämpar den euhemeristiska tolkningen blott på halvgudarna Herakles, Aristaios, Dioskurerna och även Dionysos, därför att dennes segertåg över världen utstofferats efter förebilden av Alexanders tåg. Den kristna polemiken mot de hedniska gudarna fann färdiga och bekväma vapen i Euhemeros' arsenal.

Diodoros gynnar en besläktad teori, som gör gudarna till uppfinnare av kulturframstegen; heurematografien, hänförandet av uppfinningar till vissa personer är en bekant antik litteraturgenre. Poseidon blir havets herre, därför att han är den förste som lärt människorna att bygga fartyg och befara havet. Hades regerar i underjorden, därför att han uppfunnit gravläggning och begravningsbruk. Apollon har uppfunnit bågen, lyran och läkemedlen, Hefaistos smideskonsten, Dionysos vinodling och vinberedning, Demeter åkerbruket. I realiteten äro dessa kulturuppfinnare, fast de ha en viss anslutning till de mytologiska kulturheroerna, inte en bit bättre och samma andas barn som Euhemeros' furstar.

Om man summerar anfallspunkterna och angreppsmetoderna, lämnas icke sten på sten kvar

av den gamla religionens byggnad. Den var en ruin i den hellenistiska tiden. Gudarna borttolkades som omklädnader, som mänsklig fantasi och ofullkomlighet givit åt fysiska och själsliga företeelser, där de icke gjordes till forntida härskare och uppfinnare i stil med dem, för vilka den hellenistiska tiden böjde sig. Bildkulten angreps med talande skäl; kynikerna predikade den läran för folket. Kultens centrala rit, djuroffret, förkastades med en djupt känd motivering av Theofrastos. Han krävde respekt även för djurens liv och såg offrets värde ej i storleken utan i den offrandes sinnelag. Det blodiga offret var en sen urartning, de gamla gåvorna av jordens frukter vittnade om ett frommare sinnelag. Reningar spelade ingen roll utom i den mekaniska kulten och i konventiklarna. Mantiken förföll, oraklen tystnade. Filosofien hade respekt för himlakropparna, de blevo synliga gudar, men utan kult. Känslan för världsförloppets lagbundenhet lade ett frö, som först skulle spira upp i astrologiens skörd till en religiös betydelse av egenartad och tryckande karaktär.

Den antropomorfa gudavärlden hade förlorat sin makt över de bildades sinnen. I stället ägnade de sig åt levnadskonsten. Att lotsa människan genom livets bränningar blev filosofernas huvuduppgift; de blevo biktfäder och själasörjare. Både den stoiska självtillräckligheten och den epikureiska kvietismen voro objektiva betraktelsesätt av världens gång; däri liknade de de sju vises världs-

åskådning. Men intetdera hade något att säga om varifrån skickelserna i människolivet kommo. De voro mera växlande och irrationella än någonsin, och människan kan ej låta bli att fråga efter den makt, som styr hennes öden, även om hon tror sig kunna trotsa den eller ej bry sig om den. Orsaksbegreppet räcker ej till ens i våra dagar, ännu mindre i antiken, då det ej blev strängt fattat förr än i samband med den astrologiska åskådningens seger.

Där var ett tillfälle för den gamla tron på makten att dyka upp igen, blott den klädde sig i en dräkt, som passade tiden. Vi ha träffat den hos Homeros som daimon, i senare tid som "det gudomliga" eller "det daimoniska"[2]. Moira hade antropomorfiserats och var därmed avförd ur räkningen. Tragikerna använda gärna ordet daimon som beteckning för en enskild, djupt ingripande händelse, men eljes är det vanligare, att daimon användes om ödet överhuvud, om skickelsernas sammanhängande kedja. Theognis säger, att många ha dåligt förstånd men en god daimon, och hos Pindaros heter det, att Zeus' sinne leder kära vänners daimon. Det utmärkande för den nya tiden i motsats till den gamla var en medveten individualism, ett egocentriskt betraktelsesätt. Var och en sökte sitt; hans speciella öde stod i förgrunden för honom. I överensstämmelse därmed undergick föreställningen om daimon en förskjutning, som hade anslutning i yttranden hos äldre filosofer. Det heter hos Herakleitos, att karaktären är män-

niskans daimon, och hos Epicharmos, att sättet är en god daimon för somliga, en ond för andra. Daimon förlägges till varje enskild människas inre. Än vidare kvarstod den homeriska föreställningen, att människans öde var bestämt från födelsen. Fatalismen hade en gynnsam jordmån i den hellenistiska tidens märkvärdiga ödesskiftningar. Varje människa har sitt öde, sin serie av skickelser; den tänkes som en särskild daimon, som ledsagar henne. Föreställningen förekommer redan hos Platon, då han talar om att människan efter döden föres till domen av den daimon, som fått henne på sin lott under livet, men fullt och skarpt utvecklad blir den först senare. Blott ett exempel må anföras, det berömda stället hos Menandros. "En daimon ledsagar varje människa redan från födelsen och inviger henne i livet, en god daimon; ty att det finnes en ond daimon, som skadar hennes liv, det bör man ej tro. Allt gudomligt måste vara gott." Vad Menandros tillbakavisar, var den vanliga meningen; redan Sokrates' lärjunge Eukleides antog, att var och en hade en tvåfaldig daimon. Att gud var god, hade filosofien inpräntat, men då skickelserna än voro goda än onda, så måste man klyva daimon i en, som sände gott, och en, som sände ont. Den onde daimonen har fått en gripande skildring i Brutus' syn före slaget vid Filippi och Cassius' syn i Athen på flykten efter slaget vid Actium. Den gode daimonen blev en skyddsande, ett uttryck för övertygelsen, att människan dock står under ett högre beskydd, hos stoi-

kerna identifieras han med den gudomliga gnistan i människan; Epiktetos' skildring är välbekant.

Föreställningen om daimon kommer från en synpunkt nära det betraktelsesätt om människans andel av livet, som Homeros uttrycker med orden *αἶσα* och *μοῖρα*. Av dessa hade det första försvunnit ur språkbruket; Moira hade personifierats och blivit antropomorf. Daimon klyves itu och uppdelas med tiden, varje enskild människa har sina bägge daimoner. Den allmänna föreställningen om den enhetliga makt, från vilken skickelserna komma, krävde ett bättre utryck. Språket hade det till hands: *τύχη*, vad som *τυγχάνει*, kommer någon till del, skiljer sig till sin betydelse från *πότμος* och *μοῖρα* hos Homeros ej mycket, utom däri att åtminstone för oss, men nog ej för den homeriska människan det tillfälliga starkare framhäves. Det beror på tiden. Tyche var en tid på väg att mytologiseras liksom Moira. Pindaros' tolfte olympiska sång är en hymn till Räddarinnan Tyche, Zeus Eleutherios' dotter; på ett annat ställe har han kallat henne en av Moirerna, starkare än sina systrar. Alkman sade henne vara syster till Eunomia och Peitho och dotter till Prometheus. Men ordet förblev gångbart i det levande språkbruket, mytologiseringen slog ej igenom. Tyche förblev det irrationella i livet, ej blott lyckan, *ἀγαθὴ τύχη*, utan även den tyche, som korsar människornas planer[3], t. ex. hos Demosthenes, då han ursäktar sig för misslyckandet av sin politik, och på varannan rad nästan i lustspelet. Hon är

blind, hon leker med människorna, hon korsar alla beräkningar, hon är avundsam; den gamla föreställningen om gudarnas avund övergår helt till henne; men hon kastar också lycka och framgång i skötet på den sovande. En satirisk bild framställde en athensk general, Konons son Timotheos, sovande, medan Tyche snärjde städerna i sitt nät åt honom. Som det karakteristiska framträder starkt, att Tyche kommer utan människans förskyllan och åtgörande. Betecknande är, att Timoleon inrättade en kult åt Automatia, ”det som kommer av sig själv”, ett ännu precisare uttryck för tidens älsklingstanke.

Tyche och daimon sammanställas. Allt sker människorna enligt Tyche och daimon, säger Diagoras. Agathe Tyche och Agathos Daimon ställas bredvid varandra i inskrifter och reliefer. Båda ha i någon mån fått kult; Tyche avbildas och erhåller kult som en stads skyddsgudinna, t. ex. Antiochias Tyche, men allt detta är svaga ansatser, som icke kunna dölja, att Tyche ej är annat än ett uttryck för tron på den irrationella tillfälligheten, på sin höjd för den oförtjänta framgången, en uppenbart irreligiös föreställning, som den döende grekiska religionen ej orkade omsmälta och insmälta i sina former, som den gjort med Moira. Om den någon gång antager dess yttre form, är förklädnaden så genomskinlig som möjligt och narrar ingen.

De gamla gudarna vacklade; de fingo nya kamrater, som på en gång övertrumfade dem och voro ägnade att ytterligare depreciera dem. Man bör-

jade att ägna makthavarna gudomlig dyrkan[4]. Gent emot en äldre tids onyanserade fördömande av människokulten har man nu sökt att vinna en förståelse av den och möjligheten för dess uppkomst. Man har hänvisat på att grekerna voro vana att dyrka människor, men efter döden. För en levande människa skulle det vara mindre tilltalande att bli dyrkad i döds- och herokultens former. Det skedde ej heller mer än undantagsvis. Visserligen uppkallade man stammar efter furstar liksom förr efter heroer; det visar blott, att man ej hade sinne mer för den gamla distinktionen. Fester och agoner firades även åt gudarna. Kultens former voro överhuvud ej herokultens, man offrade ej blodsoffer *(σφάγια)* utan uppreste altare och frambar brännoffer liksom åt gudarna.

Den första människa, som mottagit gudomlig dyrkan, var Athens besegrare, Lysandros. Städerna uppreste altare, offrade åt honom som åt en gud och sjöngo hymner. Samierna omdöpte sin förnämsta fest, Herafesten, till Lysandreia. Början av den hymn, som sjöngs till hans ära, är bevarad; den betecknar honom ej som gud utan som spartansk överbefälhavare; om den formella anknytningen till kulten veta vi intet, men man torde nog kunna antaga, att man ännu iakttagit en viss moderation. Man kan ha anknutit hyllningen för Lysandros till gudarnas kult utan att direkt ha gjort honom till gud. Som exempel på dylik anknytning kan man hänvisa på de ovan behandlade politiska festerna (sid. 292 f.).

Ett århundrade senare, då Athen hyllade Demetrios Poliorketes, hade man tagit ett jättesteg framåt. Demetrios och hans fader Antigonos hyllades som räddande gudar, den förste arkonten blev deras präst. Deras bilder invävdes jämte gudarnas i den mantel, som vid Panatheneerna bragtes gudinnan Athena. Stället, där Demetrios steg ur vagnen, helgades och försågs med ett altare åt Demetrios Kataibates. Bägge skulle mottagas med theoxenier (gudamåltider) liksom Demeter och Dionysos. I stället för sändebud skickades theorer till dem liksom till gudarnas fester. Två nya fyler inrättades, som erhöllo deras namn. Dionysierna omdöptes till Demetria, månaden Munychion till Demetrion, och varje månads sista dag kallades Demetrias. Än vidare dyrkade man Leaina och Lamia Afrodite — det var hans båda älskarinnor —, och åt hans gunstlingar upprestes altare och bragtes herokult. Någon rangskillnad skulle det dock vara.

Detta är ett överförande av gudakultens alla former på en människa. Det är betecknande, att Lysandros är den förste, som blev föremål för kult, samtidigt med individualismens genombrott och statsidealets upplösning. Kritiken och händelserna hade störtat gudarna, i alla fall den oreflekterade tron på dem, statens tvingande makt, som fasthöll individen på hans plats, hade sprängts. Människan kände ej längre någon gräns för sin strävan. Vad man för länge sedan med en med avund blandad avsky sett i tyrannen, människan

som gudarnas like, återvände i större måttstock. Den gamla gränsmuren var nedriven, det var ej längre övermod (ὕβρις) att höja sig över människomått. De nya härskarna hade den ställningen, den inrymdes dem; de närmades redan därigenom till gudarna. Individerna, som avkastat trons tvång att böja sig för gudarna och sedens tvång att böja sig för staten, nödgades av händelsernas och livets tvång att böja sig för människor. De visste intet bättre än att överföra till deras ära samma former, som de förut använt för att hylla gudar, som skyddat deras stat och liv. Man har sökt härskarekultens grund i statsraison[5]. Därmed förhåller det sig så, att människokulten ej har sitt ursprung i statsraison — man bör besinna, hur vanmäktig den starkaste stat är att framtvinga en ny religiös form —, men den har upptagits av den, reglerats och ordnats för att tjäna dess syften. Även de orientaliska konungarnas gudomliga ställning har blott utövat ett sidoinflytande. Människokultens ursprung är att söka i Grekland i den döende religionens krampryckningar.

Plutarchos berättar, att då den panatheneiska manteln med Demetrios' bild fördes i festtåget genom staden, revs den itu av en vindstöt och att kring de nya gudarnas altare den giftiga odörten, som eljes ej fanns i landet, växte upp. Vid de till Demetrier omdöpta Dionysierna inträffade en nattfrost — vid denna årstid något enastående i Athen —, som förstörde grödan och skadade fikon och vingårdar. Gudarna hade ännu ej glömt det

gamla sättet att yttra sin vrede över människornas ofromhet, och det fanns ännu människor som sågo och trodde det. Nästan omodernt verka komikern Filippides' ord: "att överflytta gudarnas ära till människor upplöser demokratien", men han hade rätt utom däri, att det blott var ett symptom; grundvalen var för länge sedan dragen undan demokratien och dess gudar. Även den allt annat än religiöse Polybios fann, att hädaren Dikaiarchos' olyckliga slut var det rättvisa straffet, både från gudar och människor. Otro och hädelse äro smittsamma som allt annat, men en uråldrig tro har dock trots allt förfall ett så fast grepp, att den ej drives ut utan att i stunder av betänksamhet kvarlämna en stilla rysning, och även den är smittsam.

Det bästa beviset för tillvaron av denna egendomligt blandade sinnesstämning lämna filosoferna. Deras naturenliga förklaringar av gudatrons uppkomst — *φυσικὸς λόγος* heter det hos stoikerna — gjorde sitt bästa för att undergräva tron på gudarna; där de äro angelägna om uppbyggandet av sitt eget system, få gudarna nöja sig med den plats, som kan bli övrig eller icke övrig. Men när de ställas direkt ansikte mot ansikte med frågan: existera folktrons gudar eller icke?, sväva de på målet. Då åberopa de gärna beviset ex consensu gentium. Vad alla människor undantagslöst tro på — ty det finns intet folk, som ej känner gudar —, det kan ej vara pur villfarelse. Och därtill kom tron på drömmar. Man kunde ej frigöra sig

från tanken på en högre ingivelse i drömmen. Varifrån kom den? Demokritos förklarade drömbilderna för reala bilder, som inträngde genom kroppens porer; därför måste han också medge gudarna, som uppenbarade sig i drömmen, real existens. Aristoteles säger, att tron på gudar tillhör både greker och barbarer, och inordnar den i sin stat för nyttans skull; hans tanke var bunden vid stadstaten; Epikuros, som firas av Lucretius med verkligt religiöst patos, därför att han befriat mänskligheten från vanföreställningarna om gudar och underjordsstraff, som bekämpar alla kultens former och försynstron, slutar dock med att på grund av samma bevis medgiva gudarna existens; han blott placerar dem i ett oåtkomligt fjärran i en evig, overksam sällhet.

Filosofien gläntade på bakdörren för de gamla gudarna och snart öppnades den på vid gavel. Medlet gav Platon i händerna. Han hade i förbigående betecknat daimonerna som mellanväsen och medlare mellan gudar och människor. Denna antydan upptogs av en av hans efterföljare, Xenokrates, och utbyggdes till ett system. Xenokrates talade visserligen om himlakropparnas åtta gudar som de olympiska, d. v. s. egentliga gudarna, men å andra sidan var det klart för honom, att det gudomliga sträckte sig genom hela naturen. Även i elementen fann han gudomliga krafter, som han liksom Prodikos tillade gudanamn. Kraften i luften är Hera, i vattnet Poseidon, i jorden Demeter o. s. v. I den undre, jordiska sfären rå-

der en blandning av ont och gott, gagnligt och skadligt. Den kan ej bero på gudarna, dessa träda ej direkt i förbindelse med människorna utan verka genom förmedling av daimonerna. Daimonerna stå mitt emellan den gudomliga fullkomligheten och den mänskliga ofullkomligheten. Det finnes både goda och onda daimoner; därför finns det kulter av dyster eller anstötlig art.

Stoikerna hade ej heller från början mycket till övers för folkreligionen. Man kan sammanställa ett vackert polemiskt florilegium mot kultens yttre former, tempel, gudabilder, myter, bön. I full och verklig mening kände de blott en gud, den urprincip, som Kleanthes i sin storartade hymn kallar Zeus, som genomtränger allt och alla. Erfarenheten visar, att panteismen trivs tillsammans med den oinskränktaste polyteism. Stoikernas polemik mot folkreligionen avtog och övergick till ett relativt erkännande. Jämte den ene oskapade, oförgänglige guden erkände de de vordna och förgängliga gudarna; de skilde mellan den gudomliga kraften som enhet och specialiteterna och yttringarna därav. Så erkände de naturligtvis främst stjärnorna som gudar, vidare år, årstider, månader, slutligen elementen, luft, vatten, jord och elden i dess lägre form. Även forntidens hjältar, mänsklighetens välgörare ansågos värda gudomlig dyrkan. Därtill slöto sig personifikationer av mänskliga egenskaper och sinnestillstånd. Och så daimonerna. Själen, framför allt dess förnuftiga del, var av gudomligt ursprung, den fattades som

människans skyddsdaimon. Jämte människosjälen och stjärngudarna måste andra förnuftsbegåvade själar, d. v. s. daimoner existera, det krävde världsalltets fullständighet. Det fanns således god plats för folktrons gudar. Deras bristande moral var ej svår att förklara. Bland daimonerna funnos skadliga, plågoandar. Allt detta inhöljdes i den allegoriska myttolkningens allt skyddande mantel. Mantiken fann också sin upprättelse. Den fattades som ett bevis för gudarnas och försynens existens, och stoikerna åstadkommo att förklara förutsägelser ur fåglarnas flykt och offerdjurens inälvor genom den sympati, som förbinder allt i världsalltet. Drömmar och inspirationsmantik blevo ett bevis för människosjälens gudomliga ursprung.

Man har sagt, att daimonläran var den enda möjligheten att lösa det problem, som den antika folktron erbjöd, om man vidhöll de båda förutsättningarna, att folktro och kult vilade på en grundval av verklighet och att moralisk fullkomlighet var en väsentlig bestämning i gudsbegreppet. Det är sant, men man må också betänka konsekvenserna av denna lösning. Det var en depreciering av gudarna; de nedtrycktes till andra rangs gudar. Den ende verklige guden blev den högsta principen; det framträder tydligast i stoikernas s. k. Zeus. Denne gud, som ej var något annat än en filosofisk princip, kunde ej bli en tillflykt, till vilken människan vände sig i sin förkrosselse, sin stora nöd och sina små sorger; han kunde ej, talat

i den officiella religionens språk, bli en kultgud. Gudarna drevos ut stora vägen och återinfördes bakvägen. De gudar, som varit och voro kultgudar, påtrycktes en prägel av sekunda klass, uppenbar i det namn, som bestods dem, daimoner, så som filosofien fattade det. Deras ändlighet och ofullkomlighet framhävdes; deras makt begränsades, de blevo led i världsordningen. Därmed trädde filosofien emot den oreflekterade religiösa känslan, som visserligen kan tåla så och så många motsägelser och ofullkomligheter hos sina gudar, men då den vänder sig till dem, låter allt detta sjunka i en osedd bakgrund. Man fick en förklaring på att det onda kom ovanifrån, då man antog onda daimoner, men därigenom brännmärktes också gudarnas moral först riktigt. I själva verket lyckades man komplett bevisa de gamla gudaföreställningarnas oförenlighet med en högre uppfattning av gudom och gudar. Kristendomen, som lärde den ene, allsmäktige, rättvise och allgode guden, behövde ej göra annat än acceptera denna lära. Den gjorde det med iver. Bataljen var förlorad, innan den började.

Det är sällsynt, att otron ej lämnar en brodd kvar. Det finns så mycket mellan himmel och jord, varom filosofien och ännu mindre den enfaldiga människan aldrig drömt. Tvivlet kommer över henne, om hennes enkla vardagsmaterialism räcker igenom. De ärvda föreställningarna om något övernaturligt, om gudar vilja ej släppa henne. I nöd och olycka, då hon övergives av människor,

ryser hon tillbaka för att stå inför det tomma intet. Den religiösa grundkänslan var segare än den populära otron och den filosofiska upplysningen. Men den kom icke de gamla gudarna till godo. De voro utslitna.

Det uppstod således ett tomrum, och ett tomrum vill fyllas. Vidskepelsen florerade i den irreligiösa tiden; vi möta de vidskeplige hos Platon, hos Theofrastos, i lustspelen. Men den tillfredsställde ej; människan krävde gudar, som hon kunde tro på. I tomrummet inströmmade främmande gudar med friska krafter. Den invandringen började tidigare, än man tror; redan i det femte århundradet kommo Bendis och Den stora Modern till Athen. Platon talar om tyrrhenska och kypriska kulter. Det fanns blott en grekisk gud som gjorde karriär under denna tid, Asklepios. Hans vallfartstempel i Epidauros blev världsberömt och han hade många andra kultorter. I Epidauros möter en karakteristisk blandning av de grövsta mirakelkurer, som tilltalade den massiva tron, med individens behov av gudomlig omsorg om sin nöd och sina småkrämpor. Här framträder just den betecknande motsatsen till äldre tiders statskult. Till Asklepios vänder sig den enskilde, han samlar trogna från alla håll och kanter i sina tempelhallar. Asklepios' dyrkan är mäktig av en varm och innerlig känsla men ger också ett klart och skarpt uttryck för tidens självsjuka, — bådadera finns hos Aristides rhetor; den saknade högre religiöst värde och djupare religiöst sedlig grundval.

Eljes var det blott mysterierna, som lyckades genomleva krisen utan självuppgivelse. De eleusinska förmådde i sin dogmfrihet och sin vädjan till människosjälens djup följa tidsströmningarna; men även om dem är mycket litet bekant, tills de fram i kejsartiden åter kommo att intaga en rangplats i den hedniska religiositeten. Mer förljudes om de dionysiska mysterierna. Om deras utbredning i Italien vittnar det bekanta senatsbeslut, genom vilket de undertrycktes. I Egypten reglerades de av Ptolemaios Filopator[6]. Deras popularitet i kejsartiden berodde på deras förbindelse med odödlighetstron; det är betecknande, att Dionysos som barn så ofta förekommer på sarkofagbilderna. Även orficismen vaknade upp till en ny blomstring och ingick slutligen som ett viktigt inslag i den synkretistiska teologien.

Den gamla kulten fortlevde av tradition som ett tomt skal utan kärna. Ibland sökte den sin räddning i upptagandet av moderna former och idéer, ibland i anslutning till de främmande gudarna. Det finnes en del tämligen obeaktade exempel på detta. Kultens intrycksfullhet höjdes genom rikare belysning[7]. Den blev möjlig genom ett rikligt användande av lampor i stället för den gamla facklan. Fynden visa, att lampan först kort före den hellenistiska tidens början uppträdde i kulten och sedan blev allt vanligare; under senantiken är den ett av de vanligaste kultinstrumenten. Betecknande är, att man i Dionysosmysterierna ledsagade gudens uppväckande med vattenorgelns to-

ner[8]. I de gamla festerna inträngde de nya åskådningarna om himlakropparnas särskilda gudomlighet. Den gamla agrariska festen Skiroforierna tillskrevs Helios och Horerna; de motsvara fullständigt den stoiska läran. Räkningen efter stjärnor och årstider, som förut blott varit profan, bragtes till användning även sakralt. Redan Kleidemos kallar den gamla festen Proerosierna för Proarkturier, festen före Arkturos' uppgång. I Olympia förrättade de s. k. Basilai ett offer på Kronoskullen vid vårdagjämningen. Det är en tidpunkt, som först kan bestämmas av en rätt framskriden astronomisk observation.

I Tithorea i Böotien hade en gammal fest, som tycks ha tillhört Artemis Lafria, på Pausanias' tid övergått till Isis. I de gamla bruken och myterna sökte man inlägga en tidsenlig mystik. Det vanliga bröllopet gjordes till en mystisk ceremoni; den mystiska vannan kringbars under uttalande av den mystiska formeln: "jag har undflytt det onda och funnit det bättre". I livets vanliga arbeten sökte man tidens älsklingstanke, gudens lidande. Så tyddes druvornas söndertrampande vid vinpressningen som Dionysos' sönderslitande; vinskördsfesten fick därigenom en mystisk dionysisk prägel. Samma tanke synes man ha försökt att inlägga i sädesskörden att döma efter versen: "när ynglingarna skära av Demeters lemmar". Blott Demeter och Dionysos gåvo rum för denna uppfattning; därpå berodde den roll, som dessa gudars kult fortfarande spelade. Den gamla kulten

bragtes i ett teologiskt system och på samma gång utbyggdes och ombildades den i dess anda. Denna teologiserande riktning har gamla rötter och främjas redan tidigt under kejsartiden av män som Apollonios från Tyana och hans själsförvanter; nyplatonismen utbyggde den till ett omfattande system. Här är blott plats för ett par antydningar. I äldre tid firade man bröllop på månadens lyckligaste dag, fullmånadsdagen; när nyplatonikerna i stället utvalde dagen för solens och månens konjunktion, sticker den astronomiska visheten tydligt fram. Hit hör också den genomförda skillnaden mellan gudarnas och heroernas med de dödes kult. Förmiddagen tillhörde de förra, eftermiddagen och natten de senare; man skilde strängt mellan altaret, på vilket man offrade till gudarna, och eschara, där man offrade till heroerna.

Trots den hellenistiska tidens irreligiositet växte intresset för den gamla religionen och dess former, men det var ett historiskt intresse med en romantisk sentimental bakgrund, som plägar följa med en tid, som är trött på sin kultur. Myten var den älsta historien; historieskrivarna började med att berätta de mytiska händelserna. Denna riktning trängdes tillbaka av Thukydides och hans själsfränder, i fjärde århundradet fick den ny betydelse, som det synes, i direkt anslutning till kunskapen om de religiösa traditionerna och den sakrala rätten. De s. k. attidograferna, som behandlade Athens urhistoria, utgingo från den inhemska kultens vårdare; deras verksamhet måste betrak-

tas som ett försök att värna den hotade folkreligionen. Den älste, Kleidemos, var exeget, både han och Autokleides ha författat verk, i vilka den heliga rätten tolkades. Senare ha Eupatridernas och Eumolpidernas fäderneärvda satser samlats. Det förelåg ett behov av uppteckning; det är ett tidens tecken, att den muntliga traditionen ej längre hade tillräcklig styrka. De politiska omstörtningarna medförde också understundom nödvändigheten att ordna den officiella kulten. Här togs den sakrala kunskapen hos vissa attiska släkter till råds. Lykomiden Methapos ordnade de stora Gudinnornas mysterier i Andania efter Messeniens befrielse och Kabirmysterierna i Thebe. Eumolpiden Timotheos var en slags ecklesiastikminister hos den förste Ptolemaios, hjälpte honom att grundlägga en filial av den eleusinska kulten och inrätta den nye riksguden Serapis' kult. En översikt över titlarna på hithörande arbeten är lärorik. De innefatta skrifter om uttolkningen av den heliga traditionen, synnerligen talrika om festerna, om offer, mysterier, orakel, tempel, dagar, månader (d. v. s. den sakrala kalendern), släkter, gudarnas tillnamn och uppenbarelser.

Dessa arbeten utgöra det egentliga kultskriftställeriet[9], men dylika ämnen behandlades också med förkärlek av de talrika lokalhistorikerna och lokalantikvarerna. Denna litteraturgren odlades flitigt i hela Grekland. Sedan städerna förlorat sin politiska självständighet och betydelse, fann den ännu levande lokalpatriotismen här ett fält för sin

verksamhet. Det antikvariska intresset och lärdomen trädde i förgrunden. Inskrifter och arkiv utnyttjades. Därav erhöll den lärde Polemon tillnamnet ”inskriftsökaren” (στηλοκόπας). Ett synnerligen intressant exempel på genren är Athena Lindias tempelkrönika, som författades av en viss Timachidas och inristades i sten år 99 f. Kr.; inskriften, som innehåller en beskrivning av märkvärdiga votivgåvor, uppräkning av gudinnans uppenbarelser och andra märkliga händelser, som timat i templet, är nyligen återfunnen. Från den tauriska Chersonnesos ha vi ett äredekret för en lokalhistoriker Syriskos, som bl. a. beskrivit stadsgudinnan Athenas uppenbarelser.[10] Dessa mäns verksamhet kan jämföras med den moderna hembygdsforskningen. Det fanns mycken dilettantism i den, men den uppbars av en glödande hänförelse och ett levande intresse för hemstaden, dess traditioner och ärorika förgångenhet. Hela denna omfångsrika litteratur är förlorad på brottstycken när, men den har satt spår i den alexandrinska diktningen. Dess lärda och utsökta smak uppspårade med förkärlek avlägsna och glömda myter och kultbruk. Den intressantaste representanten för denna diktart är Kallimachos; hos Lykofron har den slagit över i ett orakelmässigt talande i gåtor. I sin elegi om Akontios och Kydippe omnämnde t. ex. Kallimachos ett egendomligt bruk på Naxos, att bruden före bröllopet skulle vila tillsammans med en gosse, som hade fader och moder i livet. Han har författat ett helt diktverk, Aitia,

som behandlade egendomliga kultbruk. Ett nyfunnet brottstycke börjar med några värdefulla antydningar om ett par attiska fester; det avbrytes just där han övergår till det egentliga ämnet, ett bruk i Peleus' kult på ön Ikos[11].

Denna livliga skriftställarverksamhet spridde intresset för städernas gamla sakrala bruk och traditioner i vidare kretsar. De satte allt mer sin stolthet i sådant, då området för deras ärelystnad blev allt inskränktare. Därom vittnar Pausanias' beskrivning av Grekland, som sammanfattat och bevarat en viktig litteraturgren åt oss; till en del vilar den också på egna resor i landet. Mynten från kejsartiden försågos ofta med avbildningar av konstverk, berömda gudabilder, tempel, t. o. m. scener ur kulten och myten, och äro sålunda en värdefull konst- och religionshistorisk källa. Särskilt stark är denna strömning under det andra århundradet e. Kr., då det antikvariskt-romantiska intresset blev en modesak. Det gynnades i hög grad av kejsar Hadrianus, som överhopade Grekland med välgärningar och själv delade tidens smak. Det var ett sista uppflammande före det slutliga bortdöendet.

Under det att de bildades värld skakades ända till grundvalarna av den religiösa krisen och stadsbefolkningen drogs med in i dess efterverkningar, på grund av statsreligionens bankrutt förlorade tilltron till dess gudar och i stället vände sig till krass vidskepelse och nya kraftigare gudar, som kommo utifrån, levde hos den stilla och enfaldiga

lantbefolkningen den enkla och elementära kulten kvar, i vilken en orubbad tro och tillit vände sig till hembygdens gudar. Dessa voro ej så mycket de stora gudanamn, som ha klang i mytologien, utan alla de små lokalgudarna, som bodde i floder, källor, grottor o. s. v. Jag har ovan (sid. 130) påpekat, hur genomsyrat det antika landskapet var av dylika små kultorter. De bilder, till vilka jag häntydde, härstamma just från den hellenistiska tiden och början av kejsartiden.

Pausanias har ett alldeles särskilt intresse för kultmärkvärdigheter; däri är han ett barn av sin tid. Det är visserligen tvivelaktigt, hur mycket han själv sett och hur mycket han hämtat ur böcker, men slutsatsen är ej tvivelaktig; ju avlägsnare och mindre berörd av kulturen trakten är, desto mera lever kvar av gamla egendomliga kulter och gudar. Det fattiga Arkadiens instängda dalar och små obetydliga städer, som då mer förtjänade namnet byar, bilda ett verkligt museum av kultmärkvärdigheter. Där voro betingelserna gynnsammare än eljes för bevarandet av lokalkulterna. Arkeologien lämnar naturligt nog litet bidrag till småkulternas fortlevande. Dessa små helgedomar äro svåra att finna och litet givande. De flesta torde ha spårlöst försvunnit med sina fattiga votivgåvor av förgängligaste slag. Men det saknas dock icke exempel. Uppe på Parnes i Attika finnes en grotta, där fynden visa, att kulten fortsatt från prehistorisk till kristen tid; den bär namnet ”lampgrottan” efter den mängd av sen-

antika lampor, som funnits där. Den var helgad åt nymferna[12].

Grekland var under senantiken ett fattigt och obetydligt land. De stora striderna mellan hedendom och kristendom utkämpades i rikets viktigare provinser. Där höra vi berättas om hedendomens sega motstånd på landsbygden, som slutligen tvingade segraren till vittgående koncessioner. Om Grekland tiga källorna. Metoden måste därför bli indirekt i slutet liksom i början, då vi sökte efter den grekiska religionens förstadier. Vi måste gå till modern grekisk folktro och se, vad som lever kvar i den av den gamla religionen[13].

Hedniska gudar ha förklätt sig i kristen dräkt. I stället för Zeus bor St. Elias på bergtopparna, Kosmas och Damianos ha efterträtt Dioskurerna. De gamla formerna ha varit ännu mera motståndskraftiga än innehållet. En antik grek skulle känna sig hemmastadd i en modern grekisk panegyris, folkfest, vanligen till något helgons ära. Mirakelkurer förekomma på Tenos liksom förr i Epidauros; man lägger sig att sova i kyrkan för att bli botad genom en uppenbarelse i drömmen. Det är icke nog med detta, som ofta är dunkelt och omstritt; det finns bruk och föreställningar, som utan något försök till kristen omklädnad levt kvar till våra dagar. På Cypern planteras ännu Adonisträdgårdar i krukskärvor och korgar, vattnas och få vissna ned. De bringas visserligen till kyrkan för att välsignas; det är endast en ytlig inordning av bruket i den nya kulten. I Makedonien gå ännu i dag

gossarna omkring vid vårens inbrott med en bild av svalan, vårens härold, sjunga en visa och samla in gåvor; så gjorde de under antiken på Rhodos och i Kolofon. Panspermien, en blandning av alla slags frukter, förekom ofta i den gamla grekiska kulten, dels i dödskulten vid den allmänna själafesten, dels vid fester till skydd för grödan och frukten på marken. I det moderna Grekland är den lika vanlig och förekommer vid samma tillfällen. Den har olika namn; någon gång är det gamla bevarat, men oftast kallas den *κόλλυβα* efter de kokta vetekorn, som ingå som en huvudbeståndsdel. Den har sin fasta plats i dödskulten; den förekommer vid de måltider, som hållas åtminstone på den tredje, nionde och fyrtionde dagen och årsdagen efter begravningen, liksom i antiken. En del därav bäres ut till graven, gjutoffer av vatten, någon gång vin offras. Likaså förekommer den vid den allmänna själafesten, efter vilken lördagen före pingst kallas "själarnas sabbat". Vid skördefesten bringas alla slags frukter till kyrkan, välsignas av prästen under mässan, en del strös ut framför altaret, resten utdelas under välgångsönskningar bland de närvarande. I Arachova, nära det gamla Delfi, där panspermien bevarat sitt gamla namn, koka kvinnorna en dag på senhösten alla slags frukter i en gryta; familjemedlemmarna förtära dem, och man vet, att det sker för att främja nästa års fruktbarhet. I mysteriekulten placerades panspermien, vari även vin och olja ingick, i ett särskilt slags kärl, bestående

av mindre kärl fastsatta på ett gemensamt underlag; till detta fogades också ljus. Detta egendomliga kultredskap kan spåras upp i prehistorisk tid, och ett liknande förekommer ännu någon gång i den grekiska kyrkan[14].

De gamla gudarna voro de första att försvinna för den nya läran, men spåren ha inte alldeles utplånats. När den grekiske bonden säger: ”Gud regnar”, ”Gud sållar”, när det haglar, ”Gud skor sin häst”, när det åskar, så påminner denna uppfattning av Gud som den omedelbara orsaken till väderlekens företeelser onekligen om den gamle väderleksguden Zeus. I folksagan förekomma ännu tydligare spår. Lenormant har i Eleusis upptecknat en berättelse, som i modern folksagostil berättar om Demeters sorg och sökande efter sin bortrövade dotter. I flera uppteckningar föreligger sagan om St. Dionysios, som på väg till Naxos fann den späda vinplantan och gömde den först i ett fågelben, och då den växte allt mer, i ett lejonben och slutligen i ett åsneben. Det föreligger dock alltid den möjligheten, att dessa sagor åter utplantats bland folket genom lärd tradition — bland grekerna har den aldrig varit helt avbruten —. Man kan ej lita på att de äro äkta folksagor, tyvärr allra minst på den förstnämnda.

De mindre, lantliga gudomligheterna visade sig outrotliga. Nymferna äro ännu lika populära i Grekland som någonsin i antiken; de benämnas blott alla med vattennymfernas namn, neraider. Ibland kallas de blott ”flickorna” eller ”de rå-

dande" *(κυράδες.)* De föreställas som smärta och strålande vackra unga flickor, ibland säges det dock, att de ha djurfötter. De hålla till ej blott vid vattnet utan överallt på bergen, i skogar, på slätter, i dalar. Ortnamn som neraidkällan, neraidgrottan äro vanliga. De förstå att väva som Kalypsos nymfer, men över allt älska de fortfarande musik och dans. De ha en härskarinna, som kallas den stora rådande eller bergens drottning; i Ätolien säges hon jaga eller hålla till på bergen. Utvecklingen befinner sig nu på den punkt, där en gång Artemis framträdde som nymfernas härskarinna. Någon gång talas om en havsstrandens drottning, som står till midjan i vattnet och liksom sirenerna sjunger passionerade kärlekssånger till de förbifarande. Det är väl samma väsen, som kallas havets Lamia. Spökgestalterna leva också kvar. Lamia har bevarat det gamla namnet. Hon fördärvar späda barn; hon har liksom Empusa eller Onoskelis i antiken ett ben av koppar eller ett djurben. Neraiderna äro ej sällan elaka och grymma. Den vansinnige har råkat ut för neraidernas vrede och blivit besatt av dem liksom i antiken. Folksagan talar om män, som vunnit en neraid till brud; men han måste bemäktiga sig henne med våld och kvarhålla henne, fast hon liksom Thetis förvandlar sig till lejon, orm och eld. Äktenskapet varar ej länge; mannen begår någon oförsiktighet, varpå neraiden försvinner. För något århundrade sedan omtalas, att man satte ut offer till neraiderna på korsvägar; i Athen

bragtes offret till en klippkammare vid foten av kullen Museion.

Moirerna äro levande gestalter i modern grekisk folktro. De infinna sig vid det nyfödda barnets vagga på tredje natten och tilldela det dess livslott; ibland talas om en god och en ond Moira. Ibland nämnas Moira, Tyche och Charos som ödets givare; Charos representerar här vad Homeros kallar dödens moira. Moirerna erhålla offer. I Makedonien står ett bord med bröd, salt och några mynt under de tre första nätterna framför den heliga jungfruns bild. På tredje natten, då Moirerna väntas, ställes vid barnets huvudgärd ett bord med en spegel och en honungskaka, som bakats av en flicka, som har fader och moder i livet. Förr i världen brukade flickor, som ville gifta sig, bringa Moirerna offer av kakor och honung. Moirerna ha här tydligen efterträtt nymferna; deras kult försiggick ofta i en grotta.

Dödsguden Charos eller Charondas bär ett gammalt namn, men gestalten är helt förändrad. Blott sällan talas om seden att lägga ett mynt i den dödes mun. Charos är den starke och grymme rövaren, som obarmhärtigt rycker bort människorna från livet i dagens ljus. Han betvingar sina offer med våld, brottas med den starke, löper i kapp med den snabbe. Oftast föreställes han ridande på en svart häst, beväpnad med svärd eller båge. Det heter, att han driver ynglingarna framför sig, släpar gubbarna efter sig och radar upp de späda barnen vid sin sadelknapp. Ofta upp-

fattas döden som ett bröllop med Charos. Dödsriket är den undre världen, underjorden, orten, varifrån ingen återvänder. Sagan vet att berätta om många, som sökt intränga i det men blivit dess byte. En trappa för dit ned. Det är en mörk och dyster ort, där ingen dager gryr, ingen tupp gal, intet vatten flyter, intet gräs gror, klädd med spindelväv. De hungrande få ej äta, de törstande ej dricka, ynglingarna berövas sina vapen, flickorna sina smycken, de små barnen till och med sin skjorta. Men det finns även ljusare föreställningar. Någon gång omtalas Charos' trädgård, där flickorna dansa, ynglingarna sjunga och spela. De moderna grekernas dödsrike är det homeriska dödsriket i dess intighet och tröstlöshet. Man känner den kristna läran om en himmel och ett helvete, men det är underligt, att det homeriska dödsriket inpräglats så djupt i folkmedvetandet, att varken mytologi eller kristendom förmått utrota det.

ANMÄRKNINGAR.

(Förkortningar: AJ, Jahrbuch des deutschen archäol. Instituts. AJA, American Journal of Archaeology. AM, Mitteil. des deutschen archäolog. Instituts zu Athen. ARw, Archiv f. Religionswissenschaft. BSA, Annual of the British School at Athens. EA, Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική. JHS, Journal of Hellenic Studies. NJb, Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum. MA, Monumenti Antichi pubbl. dell' Academia dei Lincei. RGVV, Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten, RHR. Revue de l'histoire des Réligions).

I.

1) Huvudarbetet om den kretisk-mykenska religionen är fortfarande Evans, The Mycenaean Tree and Pillar Worship JHS, 1901, 99ff. (här citerad TPC). Senare arbeten sysselsätta sig endast med förklaringen av enstaka monument och monumentgrupper eller utförandet av en speciell synpunkt. översikter av R. Dussaud, Les civilisations préhelléniques, kap. 7, och Blanche Willams i Gurnia, app. A, s. 51. Jmfr även min uppsats, Die Anfänge der Göttin Athene, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-filol. Medd. IV, 7.
2) J. Toutain, RHR 1911, II, s. 277 ff.
3) Gurnia s. 47 och pl. 11.
4) BSA VIII, s. 93 ff.
5) BSA IX, s. 35 ff.
6) AJA 1915, pl. 10—16.

7) Publicerad av Paribeni MA XIX: 1.
8) JHS 1902 s. 78, fig. 5, MA XIII s. 39, fig. 33 jämförd med BSA IX s. 60, BSA VIII s. 102, fig. 59.
9) EA 1900, pl. 4 a.
10) De flesta avbildade i TPC.
11) JHS 1892, s. 77, fig. 1.
12) BSA VIII, s. 28, fig. 15.
13) Revue archéologique 1910, II s. 32.
14) Dussaud, anf. arb. s. 250 ff.
15) Bästa avbildning AM 1912, pl. 8.
16) BSA VII, s. 28, fig. 9.
17) De flesta avbildade i TPC och Furtwängler, Antike Gemmen pl. 2—3.
18) MA XII, pl. 8: 1.
19) Jmf. t. ex. den ofta (t. ex. Jeremias, Handb. d. altorient. Geisteskultur s. 68) avbildade s. k. Hadesreliefen eller amuletten, Roschers Lex. d. Mythologie IV, sp. 1494, fig. 55.
20) JHS 1902, s. 78, fig. 4.
21) BSA VII, s. 18, fig. 7 a.
22) JHS 1902, pl. 6—10.
23) Jmf. min uppsats om den stora folkvandringen i det andra årtusendet f. Kr., Ymer 1912, s. 188 ff.
24) M. Mayer, Giganten und Titanen; M. Pohlenz, Kronos und die Titanen, NJb 1916, s. 549 ff.
25) L. Malten, Elysion und Rhadamanthys, AJ 1913, s. 35 ff.
26) Museo italiano II s. 913 ff.
27) *Παρνασσός* X, s. 339 f.
28) A. B. Cook, Zeus, I, s. 157 ff.
29) BSA XI, s. 298 ff.
30) Rendi-conti dell' acad. dei Lincei XIV, s. 380 f.
31) Bollettino d'arte 1908, s. 456 f.
32) Fouilles de Delphes V: 1 (P. Perdrizet, Monuments figurés) s. 3 ff.
33) Tiryns II, s. 2 ff.
34) Anf. arb. s. 114 f.
35) Schliemann, Mykene, s. 118 f.

36) Denna uppfattning delas enligt meddelande i brev av Prof. Wackernagel, som hänvisat på sammanhanget Mykene, Mykale, Mykalessos.
37) Sist behandlad av G. Radet, Cybébé (Bibl. des universités du midi XIII).
38) Ff., Griech. Feste, s. 382 ff.
39) Anf. arb., s. 426 ff.
40) BSA XIV, s. 108 ff.
41) Boios hos Antoninos Liberalis kap. 19.
42) Svoronos, EA 1893, s. 1 ff., speciellt om myntbilderna.
43) BSA XV, s. 357 ff.
44) MA XVIII, s. 178; BSA XV, s. 353.
45) Ff., Zeus Ktesios, AM 1908, s. 279 ff.
46) Furtwängler-Löschcke, Myk. Vasen, s. XI; Wolters, AJ 1899, s. 103 ff.
47) Schliemann, Mykene, s. 114 ff. och 135.
48) AJ, Beiblatt, Arch. Anzeiger 1914, s. 125.
49) Schliemann, Mykene s. 129; IG IV, 495.
50) Compte-rendu de l'acad. des Inscriptions, 1907, s. 338; 1909, s. 544.

II.

1) Wide i Gercke-Norden, Einl. in die klass. Altertumswiss., II, s. 193.
2) På borgen i Kalydon påträffas på markens yta många mykenska skärvor, där finnas möjligen mykenska murrester, *Πρακτικὰ τῆς ἀρχαιολ. ἑταιρείας* 1908, s. 99 ff.
3) Ingen litteratur har så hastigt blivit föråldrad som de talrika skrifterna om mytologi. K. O. Müller har nedlagt sina principer i sina betydelsefulla Prolegomena zu einer wissenschaftl. Mythologie. Den unghistoriska skolans främste representant är Wilamowitz, svagheterna komma till synes hos hans lärjungar, mest karakteristiskt hos P. Friedländer, Herakles. Den naturmytologiska skolan, vars mest bekanta namn Max Müller var, behärskade litteraturen för några decennier sedan. Den

framträder starkt, särskilt i de äldre partierna av det mytologiska uppslagsverket, Roscher, Lexikon der Mythologie, där teorierna tyvärr allt för ofta få översvämma fakta. Samtidens främste mytograf, C. Robert, har just utsänt de två första delarna av Die griech. Heldensage, en nybearbetning av stoffet, avsedd att ersätta Prellers Griech. Mythol. bd II. Hans Oidipus är en mönsterundersökning om sagans utveckling i litteratur och konst; vad dess uppkomst angår, kan jag ej följa honom.

4) A. Lang, Myth, Ritual, and Religion.

5) W. Wundt, Völkerpsychologie, bd V—VI, Mythus und Religion. Resterna av antika folksagor äro sammanställda av L. Friedländer i en bilaga till hans Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms: Das Märchen von Amor und Psyche und andere Volksmärchen im Altertum, 9 uppl., IV, s. 89 ff.

6) Kleostratos i Thespiai, Paus. IX 26, 3; Herakles i en version av Hesionemyten, schol. till Lykofron v. 33; möjligen Jason på en vasbild, Roscher, Lex. d. Mythol. II s. 85.

7) G. Maspéro, Les contes populaires de l'Egypte ancienne.

8) A. Marx, Griech. Sagen von dankbaren Tieren.

9) ARw 1920, s. 232 ff.

10) Lustrationsbruket se mina Gr. Feste s. 404 f.; i myten Apollodoros III 13,7 och överfört till Xerxes, Herodotos VII 39,3.

11) Ff. Gr. Feste s. 221 ff.

12) Ff. i Eranos 1915, s. 187 ff.

13) Schol. till Odysseen XVI 471; jmf. Gr. Feste s. 388 anm. 2.

14) Mina skäl mot Roberts åsikt, att Oidipus ursprungligen är en gud och kultstället (graven) i Eteonos ursprungligt, har jag utvecklat i en recension av hans Oidipus i Gött. gel. Anzeiger (under tryckning).

15) Den förnämste företrädaren för denna åsikt är E. Bethe,

se hans uppsats Homer und die Heldensage, NJb 1901, s. 657 ff.

16) Boios hos Antoninos Liberalis kap. 11.

17) Aristofanes, Molnen v. 373.

III.

1) I synnerhet S. Reinach i flera uppsatser avtryckta i hans Cultes, Mythes et Réligions, 4 bd.
2) Jane Harrison, Themis, A Study of the Social Origins of Greek Religion.
3) Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult, RGVV IX:1; jmf. också vissa partier av Rohde, Psyche.
4) O. Weinreich, Antike Heilungswunden, RGVV VIII:1.
5) Ff., Gr. Feste s. 105 ff.
6) Ff., AJ 1916, s. 319 ff.
7) Det mesta materialet till det följande i mina Gr. Feste.
8) W. Robertson Smith, The Religion of the Semites.
9) Odysseen XIX 111 ff.
10) Samlade av Collison Morley, Greek and Roman Ghost Stories och P. Wendland, Antike Geister- u. Gespenstergeschichten i Festschrift d. schles. Ges. f. Volkskunde zur Jahrhundertfeier d. Univ. Breslau, s. 33 ff.
11) Särskilt kapp. Die Heroen och Der Seelencultus hos Rodhe, Psyche; P. Foucart, Le culte des Héros chez les Grecs, Mémoires de l'acad. des Inscriptions XLII.
12) Jag kan således ej dela den vanliga ktoniska uppfattningen av hästen, sist utförligt framställd av L. Malten, Das Pferd im Totenglauben, AJ 1914, s. 179 ff.

IV.

1) Jane Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, särskilt kap. 5.
2) S. Wide, Lakonische Kulte, s. 78 ff.

3) Ff., Gr. Feste, s. 23 ff.
4) W. Mannhardt, Mythol. Forschungen, s. 202 ff.; jmf. ff., Gr. Feste, s. 311 ff.
5) Ff., Gr. Feste, s. 388 ff.
6) AJA 1903, s. 297.
7) Bollettino di filologia classica 1901-02, s. 135.
8) O. Weinreich, Lykische Zwölfgötter-Reliefs, Sitz.-ber. d. Akad. Heidelberg 1913, Nr 5.
9) H. Usener, Götternamen.
10) K. Brugmann, Griech. Gramm., i Müllers Handbuch der klass. Altertumswiss. II^2 s. 13.
11) M. Rostowzew, Die hellenistisch-römische Architekturlandschaft, Mitt. des deutschen archäolog. Instituts zu Rom 1911, s. 1 ff.
12) Ff., Gr. Feste, s. 342 ff.
13) Jag kan således ej följa A. Dieterich, Mutter Erde.
14) F. M. Cornford, The 'Απαρχαί and the Eleusinian Mysteries, Essays and Studies to W. Ridgeway, s. 153 ff.
15) Se I not 45.
16) ARw 1913, s. 315.
17) J. Toepffer, Attische Genealogie.
18) L. Malten, Hephaistos, AJ 1912, s. 232 ff.
19) Wilamowitz' tes om Apollons härstamning från Mindre Asien (Hermes 1903, s. 575 ff.) bestyrkes av heortologiska förhållanden (Ff., Gr. Feste s. 102), betecknande är, att Apollons homeriska tillnamn Chrysaor i kultbruk endast återkommer i Karien (Zeus Chrysaoreus).

V.

1) För materialet hänvisar jag till Nägelsbach, Homerische Theologie (grundåskådningen är hämtad från protestantisk teologi) och G. Finsler, $Homer^2$, I, s. 220 ff. Om sammanhanget med den homeriska frågan se den senare och P. Cauer, Grundfragen der $Homerkritik^2$, s. 306 ff.

2) Wilamowitz, Homerische Untersuchungen, s. 199 ff.
3) Finsler, anf. arb., s. 277 ff.
4) O. Jörgensen, Das Auftreten der Götter in den Büchern ι-μ der Odyssee, Hermes 1904, s. 357 ff.; vidare utfört av E. Hedén, Homerische Götterstudien.
5) Till det följande ff., Daimon, Gudemagter og Psykologi hos Homer.
6) Usener, Götternamen s. 291.
7) A. Platt, Homer's Similes, The Journal of Philology 1896, s. 28 ff.
8) W. Nestle, Die Anfänge einer Götterburleske bei Homer, NJb 1905, s. 161 ff.

VI.

1) Det viktigaste arbetet till denna period är Rohde, Psyche, men det behandlar blott den ena sidan, extas, mystik och katartik, ej lagiskheten, som utgör den andra sidan av tidens religiösa totalbild. Mysterier och orficism äro grundläggande behandlade av C. A. Lobeck, Aglaophamus. Ett kännbart desideratum är bristen av en framställning av Delfis religiösa historia. (T. Dempsey, The Delphic Oracle är en kortare översikt). Ett nödvändigt, ännu ej utfört förarbete är samlingen av de många oraklen, även om det värdefulla utgör en mindre del av den stora massan. Ett förträffligt källverk även för religionshistorien är H. Diels, Fragmente der Vorsokratiker.
2) Hos Plutarchos, Camillus kap. 19.
3) Den sista behandlingen, E. Schwartz, Prometheus bei Hesiod, Sitz.-ber. d. Akad. Berlin 1915, s. 133 ff. tar för rationalistiskt på sagan.
4) Jmf. Ed. Meyer, Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern, Genethliakon für Robert s. 157 ff.
5) E. E. Sikes, Folk-lore in the Works and Days of Hesiod, Class. Review 1893, s. 389 ff.

6) F. Böhm, De symbolis Pythagoreis, Diss., Berlin 1905.
7) Ff., Die Enstehung und sakrale Bedeutung des griech. Kalenders, s. 43 ff.
8) Kontroversen om Lykurgos' existens och Tyrtaios' tid måste lämnas åsido. Demonax, Herod. IV 161 och Heraklides Lembos' epitome ur Hermippos' skrift om lagstiftarna, Oxyrynchos Papyri XI, nr 1367.
9) Axel W. Persson, Die Exegeten und Delphi.
10) Sist behandlad av A. S. Pease, Notes on the Delphic Oracle and the Greek Colonization, Class. Philology 1917, s. 1 ff.
11) A. Boethius, Die Pythais.
12) Th. Plüss, Phidyle, NJb 1899, s. 498 ff.
13) Ff., Gr. Feste s. 397 ff.; Dittenberger, Syll. inscr. graec.[3] nr 57, r. 25.
14) L. Weniger, Über das Collegium der Thyiaden von Delphi, Progr., Eisenach, 1876, Das Collegium der Sechzehn Frauen und der Dionysosdienst in Elis, Progr., Weimar, 1883.
15) Av den rika nyare litteraturen till orficismen må nämnas Jane Harrison, Proleg. to the Study of Greek Rel. kap. 9—12; O. Kern, Orpheus; E. Abel, Orphica, samling av orfiska dikter och fragment är otillfredsställande; en ny samling förberedes av Kern.
16) O. Kern, De Orphei, Epimenides, Pherecydis theogoniis, Diss., Berlin, 1888; O. Gruppe, Die rhapsodische Theogonie, NJb 1890, Suppl. s. 689 ff.
17) R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt, s. 392 ff.
18) A. Dieterich, Nekyia.
19) Samlade utgivna av A. Olivieri, Lamellae aureae orphicae (Lietzmanns Kleine Texte Nr 133).

VII.

1) K. F. Nägelsbach, Nachhomerische Theologie är endast användbar som materialsamling. Om författarnas, särskilt tragikernas religiösa ståndpunkt finnas talrika

skrifter. Det enda försöket till en modern översiktlig framställning är Wides kapitel Geschichte der Religiosität i Gercke-Nordens Einl. in die klass. Altertumswiss. II s. 219 ff.

2) A. B. Drachmann, Hovedtræk av Græsk Religiøsitet, Udvalgte Afhandl. s. 38 ff.

3) Skyld og Nemesis hos Æschylus, anf. arb., s. 9 ff.

4) F. Pfister, Der Reliquienkultus im Altertum, RGVV V.

5) H. Pomtow, Ein arkadisches Weihgeschenk in Delphi, AM 1889, s. 17 ff.

6) Wilamowitz, Isyllos von Epidauros, s. 162 ff.

7) Ff., Studien zur Gesch. des alten Epeiros, s. 30.

8) Wide, anf. arb. s. 217 ff.

9) Om fratriorna se Wilamowitz, Aristoteles und Athen, II, s. 259 ff.

10) Lag citerad av Photios s. v. ὀργεῶνες.

11) Bull. de corr. hellénique 1909, s. 171 ff.

12) Jmf. ff., NJb 1911, s. 618 ff.

13) A. Brückner, Der Friedhof am Eridanos.

14) S. Wenz, Studien zu attischen Kriegergräbern, Diss., München, 1914; P. Wolters, Eine Darstellung des attischen Staatsfriedhofes, Sitz.-ber. der Akad. München 1913, Nr 5.

15) E. Pfuhl, De pompis sacris Atheniensium.

16) Wide, anf. arb. s. 227.

VIII.

1) Fragmenten av de äldre filosoferna hos Diels, anf. arb. För filosofiens beröring med religionen E. Zeller, Die Philosophie der Griechen. P. Decharme, La critique des traditions réligieuses chez les Grecs. En särskild, viktig sida behandlas av A. B. Drachmann, Atheisme i det antike Hedenskab, Progr., Köpenhamn 1919.

2) K. Lehrs, Gott, Götter und Dämon, Populäre Aufsätze, s. 143 ff.

3) Dämon und Tyche, anf. arb., s. 175 ff.
4) E. Kornemann, Über die antiken Herrscherkulte, Klio 1901, s. 51 ff.; J. Kaerst, Gesch. der hellenistischen Zeit, II:1, s. 374 ff.
5) Ed. Meyer, Alexander der Grosse und die absolute Monarchie, Kl. Schriften, s. 283 ff.
6) Enligt en papyrus sist behandlad av P. Roussel, Compte-rendu de l'acad. des Inscriptions 1919, s. 237 ff.
7) Exempel sammanställda av ff., Gött. gel. Anzeiger 1916, s. 50 ff.
8) Jahreshefte des österreich. archäolog. Instituts 1904, s. 92 f.
9) A. Tresp, Die Fragmente der griech. Kultschriftsteller, RGVV XV:1.
10) C. Blinkenberg, Die lindische Tempelchronik (Lietzmanns Kleine Texte Nr 131). Syriskos: Sammlung der griech. Dialektinschr. III:1 nr 3086 och Klio 1919, s. 203 ff.
11) Ff., Eranos 1915, s. 181.
12) EA 1906, s. 99 ff.
13) C. Wachsmuth, Das alte Griechenland im neuen; B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen und das klass. Altertum; J. C. Lawson, Modern Greek Folk-lore and ancient Greek Religion; G. F. Abbot, Macedonian Folklore.
14) S. Xanthoudides, Cretan Kernoi, BSA XII, s. 20 ff.

INNEHÅLL.